Jon Sobrino

Jesús en América Latina

Su significado para la fe y la cristología

Sal Terrae

Presencia teológica

Colección PRESENCIA TEOLOGICA

12

Jon Sobrino

JESUS EN AMERICA LATINA

Su significado para la fe y la cristología

Editorial SAL TERRAE
Guevara, 20 — Santander

Con las debidas licencias

Printed in Spain

I.S.B.N.: 84-293-0641-2 Depósito Legal: SA. 178-1982

Artes Gráficas "Resma" - Prol. M. de la Hermida, s/n. - Santander, 1982

Al P. Pedro Arrupe

INDICE

Págs.

Págs.

PROLOGO

Recogemos en este libro una serie de artículos escritos en los últimos cuatro años y ya publicados, a excepción de los dos primeros. Todos ellos tienen como tema central a Jesús de Nazaret y su relevancia para la fe y la vida cristiana en América Latina. Los dos primeros artículos tienen además una finalidad teórica. El primero pretende esclarecer dudas y contestar a las preguntas que se dirigen a la cristología latinoamericana y a mi Cristología desde América Latina *(México², 1977). El segundo pretende esclarecer con mayor precisión teórica el significado del Jesús histórico para la cristología.*

Al releer los artículos para su publicación he notado varias limitaciones —además de las que descubra el lector— que quiero compartir con él para que pueda leer el libro con más provecho y visión crítica. Lo fundamental del libro (Jesús, reino de Dios, Dios de vida, pobres, persecución, crucifixión, etc.) creo que es ya patrimonio común —al menos teóricamente— en mucho de la teología y vida cristiana en América Latina y en otros lugares. Repetir esto una vez más, y repetir su núcleo central en cada uno de los artículos de este libro —perdónesenos el no haber eliminado algunas repeticiones innecesarias por falta de tiempo— puede parecer innecesario o superfluo. Siento además que, aunque los artículos son recientes, en cierto sentido envejecen con rapidez, dado el vertiginoso ritmo de la historia —ciertamente en El Salvador—, que exigiría reescribirlos para que se recogieran en ellos las

nuevas preguntas de los cristianos. Echo en falta, sobre todo, una mayor explicación de la pneumatología a partir de Jesús, tarea que no es puramente académica, sino exigida por la novedad histórica en que se encuentran los seguidores de Jesús, las comunidades cristianas. Por último, asusta un poco escribir sobre Jesús, precisamente como Jesús histórico, sin poder dedicar la atención necesaria a la ingente producción exegética actual, aunque algo se la haya tenido en cuenta en la medida de nuestras posibilidades.

Si nos hemos decidido, sin embargo, a publicar el libro es, en último término, porque creemos que puede ser un servicio. No deja de llamarme la atención el que todos los artículos han sido escritos a petición de otros y que, en las diversas peticiones y con diversidad de matices, lo que se pide es siempre lo mismo: presentar lo fundamental de Jesús. Esto indica que la presentación de Jesús —y la 'repetida' presentación— sigue siendo importante para la cristología y, ciertamente, para la vida real de los cristianos. Curiosamente, además, todos los artículos, con una excepción, han sido encargados desde Europa. Esto indica que la figura de Jesús, tal como se va delineando en la cristología latinoamericana, es una ayuda real para la fe de aquellos cristianos y quizá también incluso para sus cristologías, mucho más acabadas formalmente que nuestras fragmentarias reflexiones sobre Cristo.

Todo ello nos mueve a pensar que la figura de un Jesús de los pobres, que defiende su causa y asume su destino, que se introduce en el conflicto del mundo y muere a manos de los poderosos, y que de esa forma anuncia y es él una buena noticia, mantiene una fundamental y eterna novedad. Esto último es la razón para seguir escribiendo y publicando sobre Jesús, sea que a veces se avance teóricamente en su presentación, sea que se repita siempre 'lo mismo'.

A eso que es siempre 'lo mismo' no nos acostumbramos con facilidad y, en sentido estricto, no nos acostumbramos nunca. Quien se acerca a Jesús sólo como un estudioso de la cristología, puede integrar con relativa rapidez —si así lo desea— la novedad teórica que Jesús

representa para la cristología. Pero para quien Jesús es buena noticia, eterna llamada a la conversión y al seguimiento, volver siempre de nuevo a la figura de Jesús es una necesidad.

Este último hecho por sí mismo no justifica, por supuesto, la publicación de un libro más sobre Jesús, ni hace que la abundante literatura teológica sobre Jesús no deba ser juzgada por sus propios méritos. Pero explica la intención de publicar este libro. Quizá el lector encuentre en él algún avance teórico, una mayor insistencia en relacionar a Jesús no sólo con el reino de Dios, sino también con el Dios del reino, un nuevo intento de entroncar la fe en Jesús dentro de la fe eclesial en Cristo. Eso ciertamente se ha pretendido. Pero se ha pretendido, sobre todo, dar lucidez y ánimo a los cristianos que siguen a Jesús, que intentan la conversión, que luchan por la justicia y en contra de la opresión, que defienden la causa del pobre y del oprimido, que sufren persecución y que —a veces— acaban, como Jesús, crucificados. Si estos escritos ayudan un poco a esos cristianos, habrán cumplido con creces su finalidad.

Digamos, para terminar, que este libro está dedicado al P. Arrupe. Esta dedicatoria no la hago por rutina o porque esté de moda; moda que, por lo demás, me parece saludable, si con ello se quiere indicar que el teólogo no piensa ni escribe solo, sino contando con la ayuda —testimonial y profesional— de otros muchos. A muchos cristianos, vivos y muertos, podría haber dedicado el libro, porque muchos de ellos me recuerdan a Jesús y con su fe me remiten a Jesu-Cristo. Lo dedico al P. Arrupe por la necesidad de agradecerle lo mucho que ha hecho —en medio de grandes dificultades, tensiones y sufrimientos— para que la Compañía de Jesús se parezca un poco más y siga un poco mejor a Jesús. No sé si el P. Arrupe se identificaría con la teología explícita de este libro; lo cual, en el fondo, sería secundario. Lo que sí es cierto es que su ejemplo, su insistencia en el sensus Christi, *su seguimiento* in actu *de Jesús ha inspirado al autor. Por eso, mi sencillo agradecimiento.*

Jon Sobrino
San Salvador, junio 1982.

I

Temas fundamentales para la cristología

1

La verdad sobre Jesucristo*

En la historia de la Iglesia siempre ha estado presente, explícita o implícitamente, la pregunta que el mismo Jesús dirigió a sus discípulos: «¿Quién decís vosotros que soy yo?» (Mc 8, 29). Siempre ha habido también una respuesta en la fe real de individuos y grupos comunitarios, que ha sido reflexionada teológicamente, celebrada litúrgicamente, esclarecida pastoralmente y, en ocasiones importantes, formulada autoritativamente por la Iglesia en sus declaraciones dogmáticas.

La pregunta de Jesús sigue resonando siempre a lo largo de la historia, aunque ya haya respuestas, porque es una pregunta que es hecha precisamente por Jesús, es decir, por aquel a quien —en la respuesta— se le confiesa como el Cristo, el Señor muerto y resucitado, que sigue presente y cuestionante en la historia.

A esa pregunta perennemente histórica los cristianos dan siempre una respuesta que, dada la historicidad de los creyentes, es siempre también histórica. En ciertas épocas la respuesta se mantiene con serenidad y obviedad. En otras, sin embargo, anteriores respuestas apare-

---

* Este trabajo fue escrito en septiembre de 1981 y hasta ahora no ha sido publicado. Su contexto es la diversidad de reacciones hacia la cristología latinoamericana: agradecimiento y apoyo y, también, dudas, preguntas y ataques. Su finalidad es, entonces, esclarecer dudas razonables, defenderla de acusaciones injustas, enriquecerla y profundizarla con la tradición y dogmas de la Iglesia, y enriquecer también la tradición cristológica de la Iglesia desde lo que haya de logros en la cristología latinoamericana.

cen replanteadas, o para ser rechazadas en algunos casos o para ser enriquecidas por los signos de los tiempos en que se hace presente el Espíritu de Cristo.

En este trabajo queremos responder de nuevo a la pregunta de Jesús, afirmar y esclarecer la verdad de la respuesta. Queremos responder, como en el citado pasaje de Mc, que Jesús es el Cristo. Y queremos esclarecer sobre todo que el Cristo, el Mesías, el Hijo de Dios, no es otro que Jesús.

Para ello recogeremos los datos fundamentales del Nuevo Testamento y del Magisterio de la Iglesia universal, y también la realidad de la fe en Cristo de los cristianos en América Latina, la reflexión teológica sobre ella y las declaraciones sobre Jesucristo del Magisterio latinoamericano. Según esto dividiremos este trabajo en las siguientes partes.

1. La nueva situación en la reflexión cristológica.
2. La figura de Jesucristo en la cristología latinoamericana.
3. Jesucristo verdadero Dios. Transcendencia divina.
4. Jesucristo verdadero hombre. Transcendencia humana.
5. El misterio de Jesucristo. Transcendencia cristológica.
6. La fe en Jesucristo.

1. La nueva situación de la reflexión cristológica

La reciente y actual historia de la Iglesia es una de esas épocas en que ha vuelto a resonar con fuerza la pregunta del mismo Jesús y en que se han replanteado las respuestas.[1] Para esa respuesta la Iglesia cuenta con el NT, la tradición y sus afirmaciones dogmáticas concilia-

res; pero cuenta también con una nueva situación histórica y cultural y una manifestación del Espíritu en los signos de los tiempos.

Una clara muestra de esta nueva situación es la reunión que tuvo en 1979 la Comisión Teológica Internacional para tratar *Cuestiones Selectas de Teología*.[2] Se trata en ese documento de analizar serenamente la ingente producción cristológica, sobre todo la que se ha realizado en Europa en los últimos veinte años, y discernir cómo compaginar la verdad sobre Jesucristo transmitida por el NT y los dogmas eclesiales cristológicos con la presente situación, en que se ha hecho un novedoso énfasis en la verdadera humanidad de Cristo y en su carácter salvífico. Se reconoce, entonces, que «el dogma teológico puede presentarse en la perspectiva actual sin ningún detrimento de su significación original»,[3] pero se exige de la cristología el esfuerzo por «asumir de algún modo e integrar la visión del hombre actual de sí mismo y de la historia».[4]

1.1. La situación descrita por el documento de la CTI tiene también su analogía en América Latina, que es lo que queremos esbozar brevemente.

En América Latina la fe en Cristo se ha mantenido durante siglos sin especiales discusiones cristológicas. Se

---

[1] Entre las numerosas cristologías sistemáticas que han aparecido en los últimos años, citamos aquellas que nos parecen más influyentes y a las que hemos tenido acceso: K. RAHNER, *Escritos de Teología*, I-VII, Taurus, Madrid 1961-1969; *Schriften zur Theologie*, VIII-XII, Einsiedeln; *Ich glaube an Jesus Christus*, Einsiedeln 1968; *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1978, pp. 214-374. K. RAHNER - W. THÜSSING, *Christologie -systematisch und exegetisch*, Freiburg 1972. K. RAHNER - K. H. WEGER, *¿Qué debemos creer todavía?*, Sal Terrae, Santander 1980, pp. 97-134, 171-190. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1976. C. DUQUOC, *Cristología*, 2 vols., Sígueme, Salamanca 1971 y 1972; *Jesús, hombre libre*, Sígueme, Salamanca 1975. O. G. DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*, Ed. Católica, Madrid 1975. J. L. GLEZ. FAUS, *La humanidad nueva*, 2 vols., Eapsa/Mensajero/Sal Terrae, Madrid 1974; *Acceso a Jesús*, Sígueme, Salamanca 1979. J. R. GUERRERO, *El otro Jesús*, Sígueme, Salamanca 1976. H. KÜNG, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977.[2] E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián 1968; *Jesús, historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981. P. SCHOONENBERG, *Un Dios de los hombres*, Herder, Barcelona 1971, pp. 121-199. D. WIEDERKEHR, «Esbozo de cristología sistemática», en *Mysterium Salutis* III/I, Cristiandad, Madrid 1971, pp. 505-670. H. DEMBROWSKI, *Grundfragen der Christologie*, Munich 1969. W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974. J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1972; *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1977.

[2] «Quaestiones selectae de Christologia», *Gregorianum* 61/4, 1980, pp. 609-632.

[3] *Ibid.*, p. 609.

[4] *Ibid.*, p. 619.

han aceptado las afirmaciones dogmáticas, en las que más se recalcaba la divinidad de Cristo que su verdadera humanidad, y más se acentuaba su significado salvífico individual y transcendente que histórico. La religiosidad popular reinterpretaba a su modo la divinidad de Cristo como poder ante su impotencia y buscaba formas propias de recuperar su humanidad, sobre todo en el Cristo sufriente.

1.1.1. En esto, como en otras realidades teológicas, Medellín supuso un cambio, recogiendo lo que estaba ya en el ambiente cristiano y haciendo algunas afirmaciones que dirigían una nueva comprensión pastoral y teológica sobre Cristo. Aunque Medellín no elaboró un documento sobre Cristo ni esbozó una cristología, hizo sin embargo varias afirmaciones de indudable repercusión para la comprensión de Cristo y la posterior elaboración de cristologías en América Latina.

El misterio de Cristo es presentado sobre todo desde su *aspecto salvífico* e introduciendo en la soteriología la salvación también histórica. El fundamental tema de la encarnación es retomado como modo de realizar el designio salvífico del Padre.

> «Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su hijo para que hecho carne venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano» (Justicia, n. 3).

Cristo es presentado como *verdadero hombre*, pero no sólo por la afirmación genérica de su humanidad, sino por la concentración en un punto en que se concentran las narraciones evangélicas y que, además, es hoy punto apto y privilegiado para presentar su humanidad en América Latina: su relación con los pobres y la pobreza, relación que configura la persona de Cristo al nivel de su disposición interna, su modo real de vida y su práctica.

> «Cristo nuestro Salvador no sólo amó a los pobres, sino que «siendo rico se hizo pobre», vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó su Iglesia como signo de esa pobreza entre los hombres» (Pobreza de la Iglesia, n. 7).

La *realidad transcendente* de Cristo, que prohibe todo reduccionismo, es afirmada desde su relación transcendente con Dios —«imagen del Dios invisible (Col 1, 15)» (Educación, n. 9)—, pero en el contexto de la liberación, de la cual Cristo es juicio, norma y meta, tanto por lo que toca al proceso de la liberación como al hombre nuevo que aquélla debe lograr y éste debe propiciar. En este contexto se dice que en Cristo «se manifiesta el misterio del hombre» (Introducción, n. 1); que Cristo es «la meta que el designio de Dios establece al desarrollo del hombre» (Educación, n. 9); que «todo crecimiento en humanidad nos acerca a reproducir la imagen del Hijo» (ibid).

Por último, Medellín desarrolla el tema del *acceso real a Cristo*, de modo que no sólo se sepa quién es él, sino cómo creer en él, y qué lugares históricos permiten hacer real lo que noéticamente ya se sabe de él. A Cristo se le encuentra allí donde él está. Por eso se repite su presencia en la liturgia (cfr. Liturgia, n. 2); en las comunidades de fe que dan testimonio (cfr. Movimientos de Laicos, n. 12). Pero añade novedosamente otros dos lugares de acceso a Cristo. El primero es la presencia de Cristo en la historia:

> «Cristo, activamente presente en nuestra historia, anticipa su gesto escatológico no sólo en el anhelo impaciente del hombre por su total redención, sino también en aquellas conquistas que, como signos pronosticadores, va logrando el hombre a través de una actividad realizada en el amor» (Introducción, n. 5).

El segundo es la presencia de Cristo en los pobres. El tema se trata indirectamente, más como negación de Cristo que como positivo acceso a él. Pero está dicho con vigor: donde se peca contra el pobre, se le margina y se le oprime, «hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo» (Paz, n. 14). La fundamentación bíblica aducida es el clásico pasaje de Mt 25, 31-46, en el que se dice dónde en última instancia se puede encontrar realmente a Cristo.

No cabe duda de que estas afirmaciones sobre Cristo, aunque obviamente «guardando siempre la fidelidad

a la Palabra revelada» (Catequesis, n. 15), han influido poderosamente a que se haya ido forjando pastoralmente una nueva imagen de Cristo y a que haya ido surgiendo lo que se ha dado en llamar cristología latinoamericana o cristología de la liberación (CL).[5]

1.1.2. Puebla, a diferencia de Medellín, dedicó expresamente un capítulo a Cristo, titulado 'La verdad sobre Jesucristo el Salvador que anunciamos', y en otros capítulos hace expresa alusión a Cristo. En lo que puede denominarse la cristología de Puebla coexisten diversas ópticas para abordar la verdad sobre Jesucristo.[6] Existe la cristología descendente, que presenta a Cristo a partir de la encarnación del Hijo (cfr. nn. 188s), y también la cristología del Jesús histórico, del que se mencionan su anuncio del reino, sus dichos y hechos, la convocatoria a su seguimiento, la proclamación de las bienaventuranzas y sermón del monte como la nueva ley del reino, su propia interioridad que incluye la disponibilidad al rechazo de los hombres y la tentación, su entrega a la muerte como Siervo de Yahvé y su resurrección (cfr. nn. 190-195). También en otros documentos se recalcan los rasgos del Jesús histórico, sobre todo su pobreza (cfr. n. 1141), su ejemplaridad de buen pastor para ejercer el ministerio (cfr. nn. 682ss), su carácter liberador (cfr. nn. 1183, 1194).

En Puebla coexiste también la óptica de la historia de la salvación y de la presencia actual de Cristo. Lo primero significa que Cristo es visto a partir del plan de Dios desde la creación, es decir, que con Cristo llegó la plenitud de los tiempos (cfr. nn. 182-188). Lo segundo significa que Cristo sigue presente en la historia y que por ello existen lugares de acceso a él.

[5] El término «cristología latinoamericana» o «cristología de la liberación» no es un término técnico. Entendemos por él, descriptivamente, los enfoques y contenidos aparecidos en libros y artículos como los de L. BOFF, I. ELLACURÍA, S. GALILEA, G. GUTIÉRREZ y el propio autor.

[6] Sobre las diversas ópticas de la cristología de Puebla, vistas por un autor europeo, cfr. JACQUES VAN NIEUWENHOVE, *Iglesia y teología en Puebla*, 1980, pp. 29-36; cfr. también nuestro trabajo, «Reflexiones sobre el documento de cristología en Puebla», en *Puebla: serena afirmación de Medellín. Cristología*, Bogotá 1979, pp. 41-59.

> «Jesucristo, exaltado, no se ha apartado de nosotros; vive en medio de su Iglesia, principalmente en la Sagrada Eucaristía y en la proclamación de su palabra; está presente entre los que se reúnen en su nombre y en la persona de sus pastores enviados y ha querido identificarse con ternura especial con los más débiles y pobres» (n. 196).

Coexisten, por último, la óptica pastoral y la óptica doctrinal. Por una parte reconoce y aprueba «una búsqueda del rostro siempre nuevo de Cristo que llena su legítima aspiración a una liberación integral» (n. 173). Pero previene que esa búsqueda debe preservar y fundamentarse en la doctrina auténtica de la Iglesia sobre Cristo. Recuerda las advertencias de Juan Pablo II en su discurso inaugural (cfr. 1.2 - 1.5), y afirma solemnemente que «vamos a proclamar una vez más la verdad de la fe acerca de Jesucristo» (n. 180).

Puebla quiere enfatizar desde la doctrina de la Iglesia la totalidad de Cristo, su realidad divina y humana, lo cual supone «anunciar claramente, sin dejar lugar a dudas o equívocos, el misterio de la Encarnación» (n. 175); y no desfigurar, parcializar o ideologizar a Cristo «convirtiéndolo en un político, un líder, un revolucionario o un simple profeta» (n. 178). Cierto es que Puebla quiere mantener obviamente la dimensión humana e histórica de Cristo (cfr. nn. 190-194) y avisa de su desfiguración también por una reducción de Cristo al campo de lo meramente privado (cfr. n. 178). Pero el énfasis doctrinal se hace sobre todo por un doble peligro reduccionista: reducción de la divinidad a la humanidad, y reducción de ésta a lo sociopolítico a través de relecturas del Evangelio (cfr. n. 199; Discurso Inaugural, n. 1.4).

1.2. Aunque la cristología de Puebla recoge diversos elementos al mantener la necesaria diversidad de ópticas, aunque recoge incluso varios elementos de la CL, avanzando en las formulaciones sobre Medellín, alrededor y después de Puebla varios miembros de la jerarquía latinoamericana han repetido estas advertencias, acusando a veces a la CL en general y a veces mencionando autores concretos.

En este contexto determinado se escribe el presente trabajo. No se puede ignorar que existe, al menos en sus rasgos fundamentales, una cristología latinoamericana, aunque en su realidad concreta se concentre en la vida de Jesús y no se haya estructurado según los tratados tradicionales sobre cristología.[7] Esta cristología latinoamericana ha tenido consecuencias pastorales —en gran medida porque recoge lo que es antes vivido que reflexionado—, que son vistas por unos muy positivamente, mientras que otros las ven con sospecha y miedo. A nuestro entender, ni Puebla ni la jerarquía eclesiástica han condenado la CL, pero es evidente que desean o exigen una clarificación de la CL por lo que toca al punto crucial de presentar la totalidad de la verdad sobre Jesucristo.

En este trabajo y en este contexto queremos ofrecer tal clarificación, aunque, como es obvio, sólo podemos reducirnos a los puntos más importantes, sin tratar todos los problemas que presenta la cristología. Sobre esa totalidad queremos ofrecer la intención y los contenidos de la CL, aunque, como es también obvio, lo que aquí escribimos es en último término la visión y la responsabilidad del autor.[8] Queremos además, específicamente, clarificar algunas dificultades que ha suscitado nuestro libro *Cristología desde América Latina*.

Para terminar de esclarecer el contexto de este trabajo hagamos dos observaciones sobre la clarificación que pretendemos.

a) Por una parte se trata de responder a una exigencia legítima: dar cuenta de la verdad sobre Jesucristo. Si los cristianos deben estar dispuestos a dar razón de su esperanza (cfr. 1 Pedr 3, 15), la teología debe estar

---

[7] Hay que reconocer que el término «cristología», aparecido en libros y artículos, puede suscitar expectativas distintas de lo que realmente se ofrece, pues en América Latina la CL no ha elaborado una cristología completa que integre todos los temas que tradicionalmente se tratan en las cristologías clásicas. Normalmente, la CL ofrece ensayos cristológicos desde el Jesús histórico, desde el cual se hacen algunas reflexiones sobre las diversas cristologías neotestamentarias, conciliares y de la tradición, sin que esto último se analice con amplitud.

[8] Por esta razón haremos frecuentes referencias a lo que hemos escritos en otros lugares.

dispuesta a dar razón de la verdad de Cristo. Es esta una exigencia objetiva y legítima que no se puede desatender, una vez que ha sido hecha, sea cual fuere la ocasión e intención con que se exige la clarificación.

Pero además, independientemente de que la exigencia le venga a la teología 'desde fuera', la misma teología debe 'desde dentro' tratar de esclarecer la verdad sobre Cristo. Sin esa verdad se disvirtuaría la sustancia de la fe cristiana y la acción evangelizadora de la Iglesia; la misma teología se desnaturalizaría y dejaría de ser ayuda a la fe real en Cristo.

b) Por otra parte, se trata de exponer la verdad sobre Cristo teniendo también en cuenta los elementos fundamentales de la fe real en Cristo que se desarrollan en América Latina y elabora la CL. Es cierto que ésta no ha surgido ni ha tenido como finalidad primaria el esclarecer las fórmulas, neotestamentarias o dogmáticas, sobre la totalidad de Cristo, pues a diferencia de otras cristologías su intención pastoral no ha sido hacer comprensibles esas fórmulas a quien las pone en duda por razones culturales ambientales. Valga para ilustrar este punto la gráfica afirmación de Juan L. Segundo: «Cristianos de izquierda, de derecha y de centro estarán de acuerdo en que Jesucristo es verdadero hombre y verdadero Dios, en que Dios es uno en tres personas, en que Jesús, con su muerte y resurrección, redimió al género humano».[9]

Pero aunque ésta no haya sido su finalidad, creemos que la CL —que debe a su vez ser enriquecida por las formulaciones neotestamentarias y dogmáticas sobre Cristo—puede ayudar a esclarecer y radicalizar las mismas formulaciones dogmáticas. Las propias limitaciones y aun los posibles énfasis unilaterales en el Jesús histórico no impiden esa posibilidad. Pues en la medida en que la CL tenga en cuenta la fe realizada en Cristo, podrá ser una ayuda para comprender la verdad total de lo que se cree. Por esta razón haremos primero una breve presentación del núcleo de la CL para tratar después la verdad de la divinidad, la humanidad y el misterio de Cristo.

---

[9] «Las 'élites' latinoamericanas: problemática humana y cristiana ante el cambio social», en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1973, p. 209.

2. La figura de Jesucristo en la cristología latinoamericana

En otros lugares se ha expuesto la importancia de la CL para la misión evangelizadora de la Iglesia, para la práctica cristiana de la liberación y para el revivir de muchos cristianos en la fe. Aquí queremos presentar los elementos de la CL desde las implicaciones positivas —y también desde sus posibles peligros— para el tema de este trabajo: la verdad sobre Jesucristo.

Digamos sin embargo, desde el principio, lo que nos parece ser el núcleo cristo-lógico y teo-lógico de la CL, a lo cual ha pretendido servir. Toda cristología debe decir que Jesús es el Cristo, pero lo que recalca la CL es que el Cristo no es otro que Jesús. Toda teo-logía debe decir que Jesús es Dios, pero lo que recalca la CL es que lo que es Dios sólo lo sabemos desde Jesús. Este es, creemos, el núcleo de la fe, que es a la vez buena nueva y escándalo. Como hemos escrito en otra parte, no tanto por polemizar, sino por mantener el escándalo:

> «Se presuponen conceptos que precisamente desde Jesús no se pueden presuponer: qué es ser Dios y qué es ser hombre. Es decir, no se puede propiamente explicar la figura de Jesús a partir de conceptos supuestamente ya conocidos previamente a Jesús, puesto que lo que viene a cuestionar Jesús es la comprensión de Dios y del hombre. «Divinidad» y «humanidad» pueden servir como definiciones nominales para romper de alguna manera el círculo hermenéutico, pero no como definiciones reales ya conocidas para entender a Jesús; el movimiento debe ser más bien al contrario».[10]

Esto es escándalo para el hombre natural que cree a priori que ya sabe qué es ser hombre y qué es ser Dios, juzgando la verdad de Jesús desde esos saberes previos. Pero es sobre todo escándalo, que permanece como escándalo incluso para los creyentes, cuando a posteriori el verdadero hombre aparece como pobre, servicial, anonadado y crucificado y, por ello y a través de ello, ensalzado; cuando el verdadero Dios aparece como parcial para con los pobres y oprimidos, como liberador a través

[10] *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico* (desde ahora citada como *Cristología*), 2.ª edición, México 1977, p. 70.

del amor y como quien entrega al Hijo; en una atrevida metáfora: como Dios liberador y crucificado.

Esto se hace doblemente escandaloso cuando precisamente *ese* Jesús, viviendo de esa manera su humanidad y presentizando definitivamente a ese Dios, es él y anuncia la *buena noticia*.[11] Unificar escándalo y buena noticia es escándalo para la razón natural, pero es la sustancia de la fe cristiana.

Eso es en síntesis lo que hemos pretendido en las reflexiones cristológicas.

Ello para nada impide la totalidad de la verdad sobre Jesucristo, sino que, a nuestro modo de ver, posibilita el lugar en que se pueda afirmar su verdadera *totalidad* (Dios y hombre, el misterio de Jesús) y su totalidad *verdadera* (el misterio de Dios y del hombre *desde* Jesús).

Con esta fundamental afirmación no se han esclarecido los posibles o reales malentendidos de la CL, que pueden ser también fruto de la limitación, la precipitación o inexactitud en las formulaciones. Pero quizá se haya esclarecido el malentendido de fondo: la CL no intenta reducir a Cristo, sino mostrar cómo desde Jesús se va desplegando —escandalosa y salvíficamente— el misterio de Dios y del hombre, cuya máxima expresión es el mismo Cristo.

Dicho esto, sin embargo, analicemos más en detalle la CL, sus implicaciones para elaborar la verdad sobre Jesucristo y sus posibles peligros.

2.1. En sus *orígenes* la CL ha ido unida a una praxis de liberación histórica y eclesial, y su *intención* más refleja consistió precisamente en ayudar cristianamente a esa praxis. Por una parte, la necesidad de liberación histórica es algo evidente y la praxis histórica de liberación, en un sentido general, no necesita ulterior justificación.[12] Pero los cristianos que se introdujeron en una práctica liberadora buscaron tanto una congruencia de su praxis histórica con su propia fe cristiana como el apoyo y la radicalización que la fe da a esa praxis. Para ello volvie-

[11] Schillebeeckx ha explicado la mutua relación de los dos sentidos de «buena noticia», cfr. *Jesus*, New York 1979, pp. 107-114.

[12] Cfr. G. GUTIÉRREZ, «Movimientos de liberación y teología», en *Concilium* 93, 1974, p. 451.

ron a reconsiderar la figura de Jesús, y de esa forma se originó una incipiente reflexión sobre Cristo. Además, por las dificultades no ya sólo históricas, sino intraeclesiales, apelaron a la nueva figura de Cristo para que la praxis de liberación tuviera carta de ciudadanía eclesial y eventualmente para encontrar un criterio de verdad en los conflictos intraeclesiales que esa nueva práctica originaba. Dicho de forma breve, la nueva reflexión sobre Cristo se originó al servicio de la liberación histórica y para que la Iglesia, precisamente por su fe en Cristo, se introdujera en esa tarea liberadora y de forma específicamente cristiana.

Sobre este origen de la reflexión acerca de Cristo se podría objetar que, aunque tanto el proceso de liberación en sí mismo como la ayuda de la fe a ese proceso son correctos y deseables, lleva ya un peligroso germen para la cristología. Sería éste la funcionalización de Cristo, de modo que el 'uso' legítimo de Cristo para motivar a la liberación se fuese convirtiendo en 'abuso'. Dicho de forma sistemática, el peligro estaría en que el 'liberador' fuese desapareciendo tras la 'liberación'; que el 'liberador' sólo fuese usado en aquellos aspectos relevantes para la liberación 'histórica', ignorando la liberación 'transcendente'; que los criterios últimos de la liberación, incluso en lo que tiene de histórica, no se obtuviesen ya del 'liberador', sino de otras fuentes.

La objeción se puede formular más radicalmente afirmando que, aunque el 'uso' de Cristo fuese sustancialmente correcto, cristianamente la cristología iría perdiendo la fundamentalidad y ultimidad que le es propia, en favor de una teología de la historia que afirmase la voluntad liberadora de Dios y el anuncio del reino de Dios a los pobres. Cristo iría apareciendo sólo como uno de los mediadores importantes de la liberación, en la línea de Moisés o los profetas; y aunque se le reconociese su mayor y decisiva importancia, la ultimidad revelatoria de Cristo iría progresivamente palideciendo.

Estos peligros, debidos al mismo origen de la CL, no se pueden rechazar a priori, sino constatar históricamente si y hasta qué punto se han hecho realidad. En la práctica de la fe siempre es difícil mantener la totalidad de Cristo, en primer lugar e independientemente de la CL, por el mismo escándalo que esa fe supone, como hemos dicho antes. Además, es siempre históricamente difícil mantener la tensión entre la historización de lo transcendente de la fe en Cristo y la transcendencia de lo que hay de histórico en esa fe. En la práctica, por lo tanto, no se puede negar que exista el peligro del llamado horizontalismo y que ese peligro se haya hecho realidad, en ocasiones, debido a la misma naturaleza de los procesos de liberación histórica; lo cual a su vez no significa que evitar el horizontalismo sea ya garantía de un verticalismo auténticamente cristiano, ni que el horizontalismo sea, sin más, mayor peligro para la fe en Cristo que el verticalismo.

Sean cuales fueren los reduccionismos horizontalistas que se den de hecho en la fe en Cristo, lo que nos interesa recalcar es que más se dan en la práctica que en la teoría cristológica; y que ésta desde sus orígenes ha evitado el reduccionismo. Aunque más adelante desarrollaremos los elementos de totalidad de la CL, mencionemos ahora tres elementos anti-reduccionistas que se dan en los orígenes de la CL.

(1) En primer lugar, es importante recordar el talante estrictamente evangélico de la incipiente CL. Esa reflexión se hizo con la convicción de que el Evangelio de Jesús es buena nueva para los pobres y que los pobres son la clave para acercarnos hoy al Evangelio. La importancia de esta afirmación, hoy tan repetida y evidente, es que, como ha recordado G. Gutiérrez, lo que está al inicio de la teología de la liberación es el tema de la pobreza y el tema de Mt 25, y rechaza una cierta interpretación de que «la teología de la liberación se hallaba, en un primer momento, exclusivamente centrada en el tema del Exodo y en el Antiguo Testamento».[13] Eso, obviamente, no disminuye la importancia del AT ni de los pasajes liberadores del Exodo; pero aclara que ya en sus inicios la figura de Jesús es la clave para la teología de la liberación; el pasaje de Mt 25 es fundamental, tanto para hacer teología desde los pobres como para comprender al Jesús que se encuentra en los pobres. La sencilla conclusión es que, en la misma tarea de hacer teología liberadora, Jesús toma desde los comienzos la pri-

---

13 *La fuerza histórica de los pobres*, Lima 1979, p. 368.

macía última, y no es parangonado ni, menos aún, supeditado a otras figuras bíblicas liberadoras.

(2) En segundo lugar, es importante recordar que Cristo va siendo presentado no sólo como quien mueve a la liberación, sino como norma de la práctica liberadora y prototipo del hombre nuevo que se pretende con la liberación. Jesús aparece como la *norma normans*, y no la *norma normata* de la liberación. Esto es lo que, de forma sencilla pero profunda, indica el título latinoamericano de Jesucristo el Liberador. Si el epíteto *liberador* exige de la reflexión cristológica su referencia a la práctica histórica, el artículo *el* le exige retrotraer la liberación a su anunciador, norma y juez.[14]

(3) En tercer lugar, hay que recordar el tipo de indignación ética, además de la sospecha epistemológica,[15] que está a la base de la incipiente CL. Como se ha dicho, ésta no se origina para apaciguar las dudas sobre Cristo, sino por indignación hacia el uso que se ha hecho de Cristo muchas veces en la historia de América Latina para justificar la opresión de los pobres.[16]

Esta indignación tiene dos vertientes. La primera y más visible es por la repercusión trágica que tiene para los pobres la manipulación de Cristo. Pero existe una segunda vertiente que apunta a la misma persona de Cristo. Hay indignación porque la misma realidad de Cristo, su persona, ha sido manipulada, desfigurada, secuestrada. Detrás de esta segunda indignación está el dolor no sólo ya por la opresión de los pobres, sino por el falseamiento de alguien de suma significatividad personal para los cristianos y para los teólogos: la persona de Cristo. Se

---

14 Sin duda alguna ha sido L. BOFF quien ha dado carta de ciudadanía a este título en su libro *Jesucristo el Liberador*, Sal Terrae, Santander 1980. Lo importante es recalcar que ya en esa obra indica Boff que Jesucristo es la medida de la liberación, y no a la inversa.

15 Cfr. J. L. SEGUNDO, *Liberación de la teología*, Buenos Aires 1975.

16 Cfr. L. BOFF, «Jesucristo liberador. Una visión cristológica desde Latinoamérica oprimida», en *Jesucristo en la historia y en la fe* (ed. A. Vargas-Machuca), Sígueme, Salamanca 1977, pp. 178 ss.

da una indignación similar a la que se expresa repetidas veces en la Escritura: «Por vuestra causa es blasfemado el nombre de Dios entre las naciones» (Rom 2, 24; cfr. Is 52, 5; Ez 36, 20-22; Sant 2, 7; 2 Pedr 2, 2). Paralelamente se puede decir que, por causa de una falsa presentación de Cristo, hay quienes han abandonado la fe en él, cuando no han blasfemado contra su nombre.

Esta indignación y dolor sentidos por la manipulación que se ha hecho de Cristo no es sino la otra cara de la moneda del amor a Cristo. Quizá pueda parecer en exceso psicologizante o fuera de lugar mencionar el amor a Cristo. Pero si éste se halla presente en los inicios de la CL, la reflexión cristológica que de ahí se derive tiene al menos la garantía de poseer un elemento necesario, aunque no suficiente bajo todo punto de vista.[17] Que este amor a Cristo sea una realidad en la CL lo podemos colegir de la afirmación, admirable por su sencillez, de L. Boff en los inicios de la CL. «El teólogo verdadero sólo puede hablar *a partir* de Jesús, es decir, afectado por su realidad vivida en la fe y en el amor».[18]

Estos son algunos elementos, objetivos y subjetivos, que están en el inicio de la CL, que acompañan al indudable uso que se hace de Cristo para la tarea liberadora. Lo que hemos querido recalcar es que en los principios y por principio no desaparece la persona de Cristo, ni se diluye al liberador en la liberación. Lo menos que puede afirmarse es que en los inicios de la CL existe un interés real por la persona de Cristo y por ello la posibilidad objetiva de que desde dentro de la misma dinámica de la reflexión pueda surgir la reflexión sobre la verdad de Jesucristo, sin poner límites a esa verdad.

2.2. Desde estos orígenes la CL ha ido elaborando una *figura de Cristo*. Dentro de la totalidad de esa figura ha adquirido indudable relieve lo que se ha dado en lla-

---

17 «Hoy, en la experiencia de fe de muchos cristianos de América Latina, Jesús es visto y amado como el Libertador»: L. BOFF, «Salvación en Jesucristo y proceso de liberación», en *Concilium* 96, 1974, p. 375.

18 *Jesucristo el Liberador*, p. 192.

mar el Jesús histórico.[19] En otros lugares [20] hemos desarrollado las razones latinoamericanas y el significado preciso de hacer metodológicamente del Jesús histórico punto de partida de la reflexión sobre la totalidad de Cristo. Baste aquí recordar que esto se ha hecho: a) para esclarecer la necesidad y especificidad cristianas del proceso de liberación; b) para mejor desarrollar la tarea de la teología fundamental y hacer más eficaz la aceptación del misterio de Cristo; c) para profundizar y radicalizar las afirmaciones dogmáticas.

Veamos a continuación elementos mínimos, pero fundamentales, de esa figura de Cristo, teniendo en cuenta sobre todo sus implicaciones para la totalidad de la verdad de Cristo.

---

[19] G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación,* Lima 1971, pp. 216-229. H. ASSMANN, *Teología de la praxis de la liberación,* Sígueme, Salamanca 1973, pp. 57 ss. R. ALVES, *Cristianismo, ¿opio o liberación?,* Sígueme, Salamanca 1973, pp. 187-191. L. BOFF, *Jesucristo el Liberador,* Sal Terrae, Santander 1980; «Salvación en Jesucristo y liberación», en *Concilium* 96, 1974, pp. 375-388; *Teología desde el cautiverio,* Bogotá 1975, pp. 145-171; *Theology in the Americas* (ed. S. Torres - J. Eagleson), New York 1976, pp. 294-298; *Pasión de Cristo, pasión del mundo,* Sal Terrae, Santander 1982[2]; «Jesucristo Liberador. Una visión cristológica desde Latinoamérica oprimida», en *Jesucristo en la historia y en la fe* (ed. A. Vargas-Machuca), Sígueme, Salamanca 1977, pp. 175-199. R. VIDALES, «¿Cómo hablar de Cristo hoy?», en *Spes,* enero 1974, pp. 7 ss.; «La práctica de Jesús», en *Christus* 40, 1975, pp. 43-55. S. GALILEA, «Jesús y la liberación de su pueblo», en *Panorama de la Teología Latinoamericana* II, Sígueme, Salamanca 1975, pp. 33-44. S. GALILEA - R. VIDALES, *Cristología y pastoral popular.* P. MIRANDA, *El Ser y el Mesías,* Sígueme, Salamanca 1973. J. COMBLIN, *Jesús de Nazaret,* Sal Terrae, Santander 1979[2]. I. ELLACURÍA, *Teología Política,* San Salvador 1973, pp. 11-43; «Tesis sobre posibilidad y sentido de una teología latinoamericana», en *Teología y mundo contemporáneo,* Cristiandad, Madrid 1975, pp. 325-350; «¿Por qué muere Jesús y por qué le matan?», *IDOC Internationale,* 1979, pp. 105-112. A. CASTILLO, «Confesar a Cristo y seguir a Jesús», *ECA* 322/323, 1975, pp. 512-531. J. DELGADO, «Lectura latinoamericana del Evangelio de San Marcos», *ibid.,* pp. 532-554. J. SOBRINO, *Cristología;* «El seguimiento de Jesús como discernimiento», en *Concilium* 139, 1978, pp. 517-529; «Relación de Jesús con los pobres y desclasados», en *Concilium* 150, 1979, pp. 461-471; «Jesús y el Reino de Dios», en *Sal Terrae,* mayo 1978, pp. 345-364; «La aparición del Dios de vida en Jesús de Nazaret», en *La lucha de los dioses,* San José de Costa Rica 1980, pp. 79-122.

[20] Cfr. *Cristología,* pp. 1-13; «El significado del Jesús histórico en la cristología latinoamericana» (cap. II de este libro).

2.2.1. La CL presenta a Jesús, en primer lugar, en su relación con el reino de Dios y hace de esa relación el dato clave para comprender la verdad de Jesús.[21] Por ser ese reino reino *de Dios,* Jesús aparece relacionado desde el principio con lo que es último en la voluntad de Dios: «venga a nosotros tu reino» (Mt 6, 10). Y él mismo aparece relacionado con ultimidad con lo que es último en la voluntad de Dios. La CL entiende el reino de Dios desde Jesús, desde lo que él dice sobre el reino y desde lo que él hace en favor de ese reino. Qué es el reino, cómo se realiza, cuáles son sus valores, cómo se le corresponde, lo sabemos en principio desde Jesús, y en ultimidad sólo desde Jesús.

De esta forma desaparece el peligro de una mera jesusología. Si desde un punto de vista histórico la CL ha relacionado a Jesús con el Reino de Dios, desde un punto de vista sistemático ha relacionado el Reino de Dios con Jesús.[22] La ultimidad de esa relación es lo que permite un análisis cristológico, y no meramente jesuso-lógico, de la relación entre Reino de Dios y Jesús.

2.2.2. La CL describe la *práctica de Jesús* como servicio a ese reino de Dios. Jesús es presentado como encarnado parcialmente en el mundo de los pobres.[23] A ellos dirige privilegiadamente su misión, con ellos convive, para ellos pone los signos de la venida del reino (milagros, expulsión de demonios, comidas). Desde ellos denuncia el pecado fundamental y desenmascara las razones encubridoras de ese pecado. Por esa práctica entra en conflicto con los poderosos y es perseguido hasta la muerte.

2.2.3. La CL describe esa práctica no sólo como hecho histórico constatable, sino como *respuesta de Jesús a la voluntad del Dios del reino.* La práctica de Jesús vive de una convicción personal, no ulteriormente analizable, pues

---

[21] Cfr. *Cristología,* pp. 35-40; «Jesús y el Reino de Dios», *Sal Terrae,* art. cit.

[22] «Aprenderemos a ver qué fue realmente el reino para Jesús no sólo de lo que puede desprenderse de su noción del reino, sino de *la misma vida de Jesús al servicio* del reino», *ibid.,* p. 350.

[23] El magisterio de la Iglesia ha ido enfatizando cada vez más la especial relación de Jesús con los pobres. Cfr. *Lumen Gentium,* n. 8; *Medellín* (Pobreza de la Iglesia, n. 7); *Evangelii Nuntiandi,* nn. 6, 12; *Puebla,* nn. 190-1141.

está enraizada en su relación con Dios. Con ese Dios entra Jesús en contacto por la oración, en ese Dios confía, a ese Dios es obediente y fiel hasta el final. Jesús aparece no sólo como el hombre de la práctica del reino, sino como el testigo de la fe, y ambas cosas con ultimidad.[24]

2.2.4. La CL ha recalcado *las exigencias de Jesús a sus oyentes*, tanto como conversión radical del pecado cuanto como construcción del reino. A través de ambas cosas Jesús exige la configuración de un hombre nuevo según el espíritu de las bienaventuranzas.[25]

La CL no aduce la exigencia del seguimiento como argumento que inequívocamente resolviese el espinoso problema de la autoconciencia de Jesús,[26] aunque lo valora grandemente. Pero al profundizar en la radicalidad del seguimiento exigido por Jesús y la fundamentación de ese seguimiento en último término en la *persona* de Jesús, está presentando a Jesús, al menos implícitamente, de forma cristológica.[27]

2.2.5. La CL presenta *el misterio pascual* como el momento cumbre en la propia historia de Jesús y como el hecho fundamental para el desarrollo de la cristología. Ha recalcado las razones históricas de la muerte: el conflicto causado por Jesús, la persecución que le sobrevino, la acusación de blasfemo y la condena por agitador político. Pero ha presentado esos hechos históricos también como lo que le ocurre a Jesús por obediencia al Padre.[28]

---

24 Cfr. *Cristología*, pp. 67-151.

25 Cfr. I. Ellacuría, «Las bienaventuranzas como carta fundacional de la Iglesia de los pobres», en VV. AA., *Iglesia y organizaciones populares*, San Salvador 1979, pp. 105-118.

26 Sobre este debatido problema, cfr. G. Marchesi, «Gesù di Nazareth: tu chi sei?», en *La Civiltà Cattolica* 3137, marzo 1981, pp. 429-443.

27 «No se trata ya de seguir a alguien que predica un reino, del cual sus seguidores tenían más o menos una idea preconcebida, de cooperar con algo que aparece en continuidad con sus legítimas aspiraciones de hombres y de judíos. No es ya un seguimiento según una 'ortodoxia' judía, sino algo que pone en cuestión precisamente esa ortodoxia que poseían. Lo típico de ese seguimiento es ahora Jesús en su más profunda concreción histórica», *Cristología*, p. 52.

28 Cfr. I. Ellacuría, «¿Por qué muere Jesús y por qué le matan?», *art. cit.*

Ese Jesús, que ha vivido y muerto de tal manera, ha sido resucitado y ensalzado por el Padre. La resurrección confirma la verdad de la vida de Jesús y la verdad última de la persona de Jesús. Desde ahí comprende la CL la fe neotestamentaria en Cristo y los diversos títulos en que se va expresando esa fe.

De acuerdo con el NT, mantiene la afirmación decisiva de que el crucificado ha sido resucitado, pero también, a la inversa, que el resucitado no es otro que el crucificado. Con ello puede comprender lo que propiamente afirma el NT: el Señor, el Mesías, el Hijo de Dios, ése es Jesús, de manera que si los títulos son la forma de declarar la ultimidad de Jesús, Jesús es el contenido de la ultimidad de esos títulos. Esto último es propiamente la verdad cristiana y también la verdad escandalosa y salvífica que pretende mantener la CL.[29]

Dentro de esa verdad la CL no pone, siguiendo el mismo desarrollo del NT y de los primeros siglos de la Iglesia, ningún límite a la lógica de la fe, la cual lleva a hacer afirmaciones cada vez más claras sobre Cristo, que culminan con su filiación divina y su divinidad. Aunque no haya desarrollado específicamente esta tarea, la CL reconoce la radicalidad con que las fórmulas neotestamentarias y los concilios de los primeros siglos confiesan a Cristo como verdadero Dios y verdadero hombre.

2.2.6. Desde Jesús, su vida, muerte y resurrección, la CL ha ido elaborando también la *imagen de Dios*.[30] Desde la vida de Jesús aparece Dios como el Dios de la vida, cuya voluntad es la vida y salvación de todos los hombres. Como la historia está transida de pecado y condenación, Jesús anuncia a Dios como quien viene y se acerca en su reino, rompiendo la simetría de un Dios posiblemente lejano o cercano, posiblemente salvador o condenador. Dios se acerca, y eso significa que Dios es realmente amor y gracia.

Ese Dios que quiere la salvación de todos y de todo es para Jesús un Dios de los pobres, por quienes siente especial predilección y ternura. A ellos directamente se

---

29 Cfr. *Cristología*, pp. 221-233.

30 Cfr. lo que hemos escrito en *Cristología*, pp. 35-54, 134-151, 184-199; «La aparición del Dios de vida en Jesús de Nazaret» y «El seguimiento de Jesús como discernimiento», *arts. cits.*

acerca Dios en su reino, sin que excluya de él a quienes, sin ser pobres, quieran hacerse pobres y entrar así en el reino. Por ser un Dios de los pobres, es también el Dios de la dura palabra profética, que quiere misericordia y no sacrificios, que bendice a los pobres y maldice a quienes viven en la abundancia y vician su creación oprimiendo a los hombres.

Ese Dios es personal, con él se debe hablar con sencillez en la oración, con la confianza y ternura del hijo que habla con su Padre; pero también con la seriedad de quien está delante de Dios; con una voluntad determinada, que puede exigirlo todo de los hombres; con la apertura a la palabra de Dios, que por su novedad puede sobrepasar las tradiciones humanas sobre Dios.

Ese Dios de Jesús se revela en plenitud, también a través de Jesús, en la pascua. Se revela como el misterio santo, como amor incomprehensible, pero comprensible por su credibilidad. En la cruz Dios deja morir al Hijo. El omnipotente no actúa en presencia del poder de las falsas divinidades, los ídolos que dan muerte, el poder económico, el poder político, el poder religioso. En la cruz aparece el problema de Dios elevado a misterio. La cruz, o termina con las convencionales ideas sobre Dios o posibilita una nueva y revolucionaria concepción de Dios.

En la resurrección se muestra como aquel que resucita a Jesús, como aquel que puede llamar a la vida a lo que no es, y por ello como amor a todo lo pequeño, anonadado y condenado a la muerte, y como esperanza también para todo lo pequeño, anonadado y condenado a la muerte. Si Dios resucitó a Jesús, entonces también estaba en la cruz de Jesús, estaba en los horrores de la historia humana.

Desde esa acción de Dios en la vida, muerte y resurrección de Jesús, la CL puede formular la realidad última de Dios como misterio santo. Dios es misterio porque transciende realmente, porque es mayor que los hombres y mayor que lo que los hombres puedan concebir acerca de él. Pero ese ser mayor aparece no sólo por la diferencia cualitativa entre creador y creatura en el origen, ni por la diferencia entre la historia como tal y su absoluto futuro, sino específicamente por su presencia en la cruz de Jesús. Ahí se rompen los moldes de la razón natural, porque el más allá de la transcendencia se ha hecho increíblemente el más acá de la inmanencia. Desde su más absoluta cercanía aparece el misterio de su alteridad. Por ello, para formular el misterio de Dios se ha hecho uso de la tradicional formulación del Dios «mayor», en relación dialéctica con el Dios «menor».

Ese misterio de Dios es santo porque, en último término, es amor. Esto es lo que de diversas formas expresa el Dios de vida, el Dios de la liberación, el Dios de la esperanza. Sólo que, para que estas formulaciones no se hagan triviales, se ha recalcado la credibilidad de ese amor y en qué consiste la respuesta al Dios que es amor.

En Jesús se ha historizado el amor de Dios de manera creíble y en él se manifiesta que el amor es lo último de la realidad y de qué modo lo es. Quizá en tres frases de Juan se puede resumir la revelación del misterio de Dios como amor. «En esto se hizo visible el amor de Dios: en que envió al mundo a su Hijo único para que nos diera vida» (1 Jn 4, 9). «Dios es amor» (1 Jn 4, 8). «Si Dios nos ha amado tanto, es deber nuestro amarnos unos a otros» (1 Jn 4, 11).

2.2.7. Este breve resumen de los elementos fundamentales de la CL muestra que la insistencia en el Jesús histórico no es reduccionista, ni degenera en una mera descripción de Jesús que sólo permitiese una jesusología. Muestra más bien que en Jesús ha aparecido tanto el descenso de Dios a los hombres como el modo de acceso del hombre a Dios. Muestra que desde Jesús, desde su vida, muerte y resurrección, se puede «cristianizar» la comprensión del hombre, la comprensión de Dios y la comprensión de su mutua relación.

2.3. La CL no sólo propone *contenidos sobre Cristo* para ser sabidos y aceptados creyentemente, sino que —y en este énfasis está parte de su novedad histórica— propone el modo de conocer a Cristo, conocimiento éste que por la misma naturaleza de su objeto sólo puede ser *fe en Cristo*. Está interesada en mostrar *el acceso in actu a Cristo*, y lo hace como cristología, no relegando esta tarea a otras disciplinas teológicas como la teología fundamental o la teología espiritual, ni menos aún desresponsabilizando a la teología, en el sentido estricto del término, y responsabilizando de ello sólo a la pastoral.

Por ello la CL ha reflexionado sobre el lugar del en-

cuentro real con Cristo.[31] Si hay muchos lugares que apuntan a la transcendencia de Dios e indirectamente a Cristo, como lo muestra la llamada cristología de búsqueda,[32] la CL recalca los lugares específicamente cristianos, como son la liturgia y la predicación de la palabra. Pero recalca sobre todo aquellos lugares que, según el evangelio, el mismo Cristo señaló: la comunidad de los creyentes y los pobres y oprimidos. Este último lugar es, según Mt 25, el lugar inequívoco de encuentro con Cristo. En los pobres y oprimidos está el rostro escondido de Cristo y en el servicio a esos pobres y oprimidos acaece en la realidad —sea cual fuere el conocimiento reflejo— el encuentro con Cristo.[33]

La CL ha reflexionado también el modo de poder tematizar y objetivizar el conocimiento que se obtiene del encuentro real con Cristo. Evidentemente, la CL incluye en ello todo lo que ya se puede saber *sobre* Cristo, obtenido de los relatos evangélicos y de las cristo-logías neotestamentarias y conciliares. Pero lo típico suyo es proponer el seguimiento como insustituible para conocer a Cristo. Fuera de ese seguimiento se podrán tener saberes correctos y formulados ortodoxamente, pero ello no garantiza sin más el que el hombre se introduzca de verdad en el misterio de Cristo.

Dos razones fundamentales hay para ello. La primera es que, si Cristo es el hombre y el Hijo de Dios, entonces estamos ante conceptos límite que no son directamente intuibles en sí mismos. Los conceptos pueden y deben presentar genéricamente la verdad de Cristo. Pero, para que esa verdad genérica se haga verdad real, se necesita la mediación de algo que no es puro conocimiento; se necesita la realidad total de la vida, que incluye la práctica del amor y la esperanza, desde las cuales se concretice lo genérico desde dentro. A esa totalidad que incluye,

---

31 Este tema no ha sido muy frecuente en los tratados de cristología. Sin embargo, va adquiriendo importancia decisiva a partir de la consideración del seguimiento y del conocido pasaje de Mt 25. Cfr. K. RAHNER, *Ich glaube an Jesus Christus* y *Curso fundamental sobre la fe*, pp. 357-362. O. G. DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*, pp. 580-603.

32 Cfr. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, pp. 345-348.

33 Cfr. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, pp. 241-252.

pero no se reduce al puro conocimiento, llamamos seguimiento.

La segunda razón, más específicamente cristiana y más atestiguada por la historia ya desde el NT, es que la realidad de Cristo no sólo se debe formular en conceptos límite por ser misterio, sino que su misterio es históricamente contradicción al hombre natural. Este tiende a pensar concupiscentemente un misterio según su propia lógica y, en nombre de ese misterio pensado por él, a rechazar el verdadero misterio de Cristo. Eso es lo que aparece en la composición teológica de Mc 8, 27-38. El aparentemente correcto conocimiento de Pedro acerca de Cristo resulta ser el más falso; los pensamientos de Pedro no son los pensamientos de Dios. Cambiar la falsedad de esos pensamientos en verdad no es cosa, según Jesús, que se consiga sólo al nivel cognoscitivo. Según Jesús, es cosa de seguirle en la cruz.[34]

El interés por buscar el acceso real a Cristo lo desarrolla la CL por fidelidad al mismo contenido de la cristología: la exigencia no sólo como exigencia ética a los oyentes de Jesús, sino como necesidad para conocer a Jesús. Y en ello está mostrando también *in actu*, aunque implícitamente, su interés estrictamente cristo-lógico y no sólo jesuso-lógico; porque, a partir del análisis de Jesús en el pasado, presenta cómo acceder *hoy a* Cristo. Ese *hoy* es la superación de una mera jesusología.

2.4. Lo dicho sobre el origen y finalidad de la CL, sobre sus contenidos fundamentales y sobre su interés de mostrar el acceso a Cristo, muestra que al menos en la intención no hay reduccionismo. Tampoco sus realizaciones son reduccionistas en nuestra opinión, aunque determinados énfasis concentren, no reduzcan, los contenidos de la cristología.

Sin embargo, como decíamos antes, persiste la sospecha hacia la CL que benévolamente se expresaría de la siguiente manera: existen silencios sobre temas cristológicos que más apuntan a su divinidad; exiten imprecisiones y ambigüedades en la presentación de Cristo; sigue existiendo el peligro de que la preeminencia, al nivel

---

34 Esta es la tesis fundamental de J. MOLTMANN (*El Dios crucificado*, op. cit.; *El hombre*, Sígueme, Salamanca 1973), que ha influenciado en este punto a la CL.

metodológico al menos, que se da al Jesús histórico, opaque, tarde o temprano, su dimensión divina y la plenitud de su dimensión humana.

La razón que se apunta para estos peligros y ambigüedades, al menos en los casos en que no se pone en duda la sana y eclesial intención de una determinada cristología latinoamericana, es que no se tiene suficientemente en cuenta lo que la Iglesia ya ha dicho autorizadamente sobre Cristo, sobre todo en los Concilios, que a su vez recogen la plenitud de las cristologías del NT. La CL evitaría esos peligros y se enriquecería si fuese, en el fondo, más eclesial. Digamos por ello, para terminar, unas breves palabras sobre *la eclesialidad de la CL.*

2.4.1. En otro lugar[35] hemos descrito lo que llamamos la primera eclesialidad como la sustancia real de la Iglesia, como la fe, la esperanza y el amor realizados, que hacen a la Iglesia pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu. La segunda eclesialidad sería la expresión histórica de esa sustancia a los diversos niveles litúrgicos, de organización jerárquica, de magisterio, de reflexión teológica, etc. Esta distinción para nada quita la necesidad, histórica y cristiana, y la validez de la eclesialidad, entendida en el segundo sentido. Quiere simplemente llamar la atención al hecho fundamental de que la Iglesia presupone una realidad cristiana, y que ésa se desarrolla no de cualquier forma —por ejemplo individualmente—, sino como *ekklesia.*

Por todo lo anteriormente dicho debiera quedar claro que la CL es eclesial en el primer sentido del término. Aunque quienes la elaboran ya conocen y mantienen las formulaciones de la verdad sobre Cristo, es evidente que han desarrollado la reflexión cristológica en el contexto de la fe real en Cristo. Los cristianos reciben y mantienen su fe en Cristo dentro de una comunidad eclesial; lo que esa comunidad cree y practica hace que se renueve la fe en Cristo; y la renovación de esa fe va configurando el ser y hacer de la comunidad eclesial. Puebla mismo da testimonio de ese hecho al mencionar la «búsqueda del rostro siempre nuevo de Cristo» (n. 173) en comunidades eclesiales de base y otras agrupaciones de religiosos, sacerdotes y laicos.

35 Cfr. *Cristología,* pp. xv-xvi; *Resurrección de la verdadera Iglesia,* Sal Terrae, Santander 1981, pp. 99-142.

2.4.2. Queda, sin embargo, por explicar en qué sentido la CL es eclesial en la segunda acepción del término. A nuestro entender, en los escasos ensayos estrictamente dogmáticos, la CL acepta las formulaciones cristológicas conciliares con lealtad. No pone en duda, a diferencia de lo que ocurre en ocasiones en otras partes, ni los contenidos que ha desarrollado la Iglesia sobre Cristo ni su autoridad para ello.

Lo primero es aceptado por lo que toca a lo que realmente dicen los dogmas. Estos no son vistos ni como extrapolaciones espúreas ni como helenización ilegítima de lo que afirma el NT. No tiene, pues, la CL los problemas de cristologías que se desarrollan en otras partes, en el fondo porque desde el comienzo hay aceptación del dogma, aunque exprese también la problematicidad *pastoral* de su uso y la necesidad de su reinterpretación y enriquecimiento *teológicos.*

Lo segundo aparece como algo que en sí es evidente desde la aceptación eclesial —y no meramente individual— de la fe. El hecho mismo de la posibilidad de afirmaciones novedosas sobre Cristo no es otra cosa que admitir al Espíritu que históricamente introduce en toda verdad. El hecho de que existan instancias que en un momento determinado proclamen autoritativamente la verdad de las nuevas afirmaciones es aceptado como históricamente razonable y como ingrediente de la eclesialidad de la fe.

Esto, sin embargo, no quita que la CL tenga sus razones para que, aceptando las afirmaciones eclesiales sobre Cristo, no haga de ella metodológicamente punto de partida de su reflexión ni las presente como formulaciones pastoralmente privilegiadas. En otro lugar[36] hemos expuesto estas razones y debiera ser evidente la dificultad pastoral de introducir al misterio de Cristo comenzando con las fórmulas dogmáticas. Hay, sin embargo, una razón de fondo que debiera mencionarse. Por ser las afirmaciones dogmáticas afirmaciones límite, no pueden ser comprendidas, ni aun a nivel noético, sin recorrer el ca-

36 Cfr. nota 20 y lo que se dirá más adelante sobre las formulaciones dogmáticas.

mino que llevó a formularlas. Por ello, aunque la CL ya sabe desde el principio la verdad de las formulaciones dogmáticas, re-crea el proceso que a ellas llevó, comenzando con Jesús de Naazret, y cree además que re-creando ese proceso es como mejor se llega a la comprensión de las fórmulas.

2.4.3. Dicho todo esto, sin embargo, hay que considerar también el papel insustituible, para la CL y para cualquier cristología, de los dogmas cristológicos de la Iglesia. Ello consiste, en nuestra opinión, en que: a) los dogmas proponen los límites de cualquier cristología, la superación de los cuales supondría no sólo desobediencia al magisterio sino empobrecimiento, a la corta o a la larga, de la figura de Cristo; b) los dogmas en su propio lenguaje y conceptualidad exponen con radicalidad el misterio de Cristo y exigen mantenerlo como misterio, aunque haya ciertos usos de los dogmas que tiendan a domesticar ese misterio; c) los dogmas cristológicos exponen en el fondo la verdad de la fe cristiana: la absoluta y salvífica cercanía de Dios a la humanidad pecadora y esclavizada, hecha irrepetible y no superable en Jesucristo.

Una radical presentación dogmática del misterio de Cristo para nada pone en peligro la intención de la CL, sino que sólo puede enriquecerla y radicalizarla. Pero, a la inversa, hay que preguntarse por la posibilidad de que esa presentación sea en verdad radical, llegue a las raíces de la fe en Cristo. Como ha dicho recientemente K. Rahner, «pienso que los cristianos deberíamos ser mucho más conscientes de la tremenda demanda de valentía y energía de fe que nos plantea la doctrina eclesial sobre Jesucristo».[37]

Esa valentía y energía de fe viene exigida por las fórmulas dogmáticas, pero se realiza en el valiente y enérgico acto de fe. Esto último creemos que es propiciado por la CL, tal como la hemos esbozado. Para que exista una cristología integralmente eclesial, creemos que hay que entender la eclesialidad en las dos acepciones mencionadas. Esto es lo que pretendemos hacer a continuación: recordar la doctrina de la Iglesia sobre Jesucristo, para que la CL mantenga la totalidad de la verdad sobre Jesucristo; e iluminar la doctrina de la Iglesia desde la CL, para que aquélla históricamente mantenga su radicalidad.

37 *¿Qué debemos creer todavía?*, p. 102.

3. Jesucristo, verdadero Dios. Transcendencia divina

Después de la resurrección, los cristianos profundizaron en la realidad de la persona de Cristo, preguntándose quién es en verdad aquel que había vivido y muerto de aquella manera y que había sido resucitado por el Padre. A través de un largo proceso, su fe en Cristo, real pero sólo progresivamente tematizada, se fue explicitando de dos formas fundamentales: interpretando creyentemente algunos acontecimientos de su vida y otorgándole diversos títulos de dignidad, que con frecuencia fueron relacionados con dichos acontecimientos.[38]

En ese proceso creyente, Jesús fue confesado como el *Hijo de Dios*. *«La profesión de la filiación divina de Jesús pasa por ser desde entonces lo distintivamente cristiano».*[39] Al afirmar la realidad de Cristo como filiación divina se quiso poner de manifiesto la absoluta e irrepetible relación de Jesús con Dios y, a la inversa, la absoluta e irrepetible manifestación de Dios en Jesús. Esta relación fue concibiéndose de manera tan profunda que, siglos después y en el lenguaje del mundo griego, se llegó a afirmar que Cristo es consustancial al Padre, de la misma naturaleza del Padre, es decir, una realidad divina.

Veamos brevemente, desde un punto de vista sistemático y sin detenernos en análisis exegéticos, el desarrollo de esa fe en la filiación divina de Cristo; qué significa; qué mediaciones han permitido y exigido formularla y, por último, cómo puede entenderse desde los presupuestos más típicos de la CL.[40]

38 Cfr. W. KASPER, *op. cit.*, pp. 200 ss. W. PANNENBERG, *op. cit.*, pp. 165-186.

39 W. KASPER, *ibid.*, p. 199.

40 Sobre la innumerable bibliografía de las cristologías neotestamentarias, cfr. O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1957. R. SCHNACKENBURG, «Cristología del Nuevo Testamento», en *Mysterium Salutis* III/I, Cristiandad, Madrid 1971, pp. 245-414. F. HAHN, *Christologische Hoheitstiteln*, Göttin-

3.1.1. Es improbable que el Jesús histórico se aplicase a sí mismo el título de Hijo de Dios, título que, por lo demás, en su tiempo era usado frecuentemente desde el AT para mostrar la elección y complacencia divinas en el rey, en alguna otra persona o en el mismo pueblo, pero sin significar todavía necesariamente ninguna realidad esencial, sino sólo funcional, en la persona elegida.

Jesús mostró, sin embargo, una conciencia de su especial relación con Dios. A él estaba ligada la venida del reino de Dios: «si yo echo los demonios con el dedo de Dios, señal de que el reinado de Dios os ha dado alcance» (Lc 11, 20). Y él mismo se sentía unido de modo especial con el Padre. Es conocida la diferencia terminológica de que usa Jesús para referirse a «mi» Padre y «vuestro» Padre. Mateo, al menos, no dudó en atribuir a Jesús una inigualable intimidad con el Padre: «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11, 27).

3.1.2. Después de la resurrección comenzó propiamente la reflexión creyente sobre la irrepetible relación de Cristo con el Padre. Esta reflexión se hizo progresivamente y con unas características que conviene recalcar para que sean recogidas en la actual confesión ortodoxa sobre la divinidad de Cristo.

Es importante recordar que la reflexión sobre la filiación de Cristo no surgió de una consideración abstracta y esencialista de la divinidad, ni de una aplicación directa de la divinidad a Cristo, sino que surgió en base a la vida, muerte y resurrección de Jesús. Por ese interés histórico la reflexión creyente relacionó la filiación de Jesús, como realidad creída, con algún acontecimiento de su vida y de su destino. En los comienzos, el acontecimiento privilegiado es la resurrección,[41] como se dice en la antiquísima fórmula: «Fue constituido Hijo de Dios

gen 1963. J. ERNST, *Anfänge der Christologie*, Stuttgart 1972. M. HENGEL, *El Hijo de Dios*, Sígueme, Salamanca 1978. W. KASPER, op. cit., pp. 199-240. J. I. GLEZ. FAUS. *La Humanidad Nueva*, vol. I, pp. 339-366. Para una explicación sistemática actual del Hijo de Dios, cfr. J. I. GLEZ. FAUS, *Este es el hombre*, Sal Terrae, Santander 1981², pp. 21-47.

[41] Ignoramos ahora el problema de la llamada cristología

en plena fuerza por la resurrección» (Rom 1, 4). Ulteriormente esa filiación se fue retrotrayendo a otros acontecimientos de la vida de Jesús, como el bautismo (Mc 1, 11; Mt 3, 17), la transfiguración (Mc 9, 7) y su concepción por el Espíritu (Lc 1, 35). Sería anacronismo ver en estas reflexiones creyentes la herejía adopcionista del s. XI. Hay que considerarlas más bien como incipientes reflexiones creyentes sobre la peculiar relación de Jesús con el Padre, en las que se destaca un doble interés: (1) el interés *histórico* de relacionar filiación con la vida y destino de Jesús; (2) el interés *salvífico* de relacionar filiación con la salvación de los hombres.

3.1.3. En la reflexión progresiva se fue poniendo de relieve el carácter de *unidad personal* y el carácter *escandaloso revelatorio* de la filiación, ejemplificados en la teología de Juan y de Pablo.

En el evangelio de Juan se afirma claramente la unidad entre el Padre y el Hijo (10, 30), unidad que se expresa como conocimiento mutuo (10, 15) y como obrar común (5, 17.19.20). Pero estas afirmaciones más 'esenciales' están también al servicio del interés salvífico. Jesús participa en la vida del Padre para transmitirla a los hombres. «El Padre dispone de la vida y ha concedido al Hijo disponer también de la vida» (5, 26). Pero en la medida en que la filiación se expresa salvíficamente, aparece también la relación entre Jesús y el Padre de forma personal. El Hijo se relaciona con el Padre por la obediencia, por la sumisión a su voluntad (cfr. 4, 34; 8, 29; 14, 31). La obediencia de Jesús al Padre en su misión salvífica es la forma y manifestación histórica de lo que constituye su filiación divina 'esencial'. «El Hijo es aquel que hace sitio totalmente a Dios en la obediencia. De manera que es total y absolutamente transparente para Dios; su obediencia es la forma en la que Dios se encuentra esencialmente presente».[42]

La teología paulina pone de relieve la irrepetible relación de Cristo con el Padre a partir de la revelación

más antigua, según el cual la primera reflexión cristológica podría haber tomado dos direcciones: relacionar a Jesús como el Hijo de Dios exaltado en la resurrección o como el Hijo del Hombre que vendrá al final de los tiempos. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, pp. 268-276.

[42] W. KASPER, *op. cit.*, p. 204.

del Padre en la cruz de Jesús. Por lo que la cruz tiene de escandaloso, en contra de la razón griega y judía, afirmar la revelación de Dios en la cruz de Cristo significa automáticamente afirmar que en ese Cristo se ha revelado el Padre de manera definitiva. Se puede rechazar la unificación de cruz y Dios. Pero si se acepta creyentemente, entonces desde la cruz surge una nueva y definitiva noción de Dios, y la nueva realidad de ese Dios sólo es accesible desde el crucificado. Si ese crucificado es realmente el Hijo, entonces la filiación tiene también un carácter revelador escandaloso, la unidad de Jesús con Dios es a la vez *crítica a la noción poseída de Dios.*

3.1.4. A partir de estas mediaciones de su filiación concreta, el NT va profundizando la realidad del Hijo hasta afirmar su divinidad. De hecho, sólo tardíamente y en pocos lugares se le denomina a Cristo Dios, en el transfondo sobre todo de su proclamación como Señor. En la escuela de Pablo se dice que «en Cristo habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad» (Col 2, 9); la Carta a los Hebreos llama a Cristo «esplendor de la gloria de Dios e imagen de su esencia» (1, 3); y se dirige a Cristo con las mismas palabras con que los salmos se dirigen a Dios (cfr. Ps 1, 8s; 45, 7s; 102, 26s). En los escritos joanneos se afirma más claramente la divinidad de Cristo. Al comienzo del Evangelio se afirma que «el Logos era Dios» (1.1); en una disputa que aparece en un momento cumbre del Evangelio, Jesús dice: «Yo y el Padre somos una misma cosa» (10, 30); y el Evangelio termina con la confesión de Tomás: «Señor mío y Dios mío» (20, 28). También la Primera Carta de Juan concluye: «Ese es el verdadero Dios y vida eterna» (1 Jn 5, 20).

El NT afirma, por lo tanto, la divinidad de Cristo. Lo que nos ha interesado recalcar es que: (1) esa afirmación creyente no consiste en la aplicación directa y no mediada de la divinidad a Cristo, sino en confesar su divinidad siguiendo la lógica de la fe y a través de mediaciones: la historia de Jesús, el carácter salvífico de su misión y su persona, su relación histórica con el Padre, su resurrección; (2) en la confesión de la divinidad de Cristo se está también concomitantemente afirmando la nueva y escandalosa comprensión de la divinidad, la nueva y escandalosa aparición del ser Dios de Dios.

3.1.5. Esa fe en la filiación divina de Cristo fue después expresada en los tres primeros siglos en diversos credos o símbolos de fe, hasta que en el s. IV, por la impugnación de Arrio, el concilio de Nicea volvió a confirmarla solemnemente, usando en parte terminología bíblica y de la tradición cristiana, y en parte también nueva terminología griega.[43]

> «Creemos en el único Señor Jesucristo, Hijo de Dios, unigénito del Padre, es decir, de la esencia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consustancial al Padre, por el que todo fue hecho en el cielo y en la tierra, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se hizo carne y hombre» (DS 125).

El contenido fundamental de esta afirmación es la plena divinidad de Jesucristo. Ante el planteamiento arriano de hacer de él sólo un demiurgo o la primera y más excelsa de las creaturas, el Concilio afirmó que el ser de Cristo no es creatural. Contra el esquema metafísico de los griegos, sobre todo platónicos y neoplatónicos, recalcó que sólo hay dos modos de ser, el ser increado y el ser creado. Cristo no es un ser creado; por lo tanto, pertenece a la divinidad. Esto es lo que con terminología de la época, aunque no fuese usada en sentido técnico filosófico, se quería decir al afirmar que Cristo es 'consustancial' al Padre, 'engendrado', no creado.

Esta formulación conciliar, alejada en parte del lenguaje del NT y lejana a nuestro propio lenguaje y conceptualidad, tampoco debe ser entendida como predicación directa de la divinidad de Cristo, que se entendiera en sí misma sin necesidad de mediaciones.[44] La afirma-

43 Sobre la cristología de los Concilios y de la Tradición, cfr. P. SMULDERS, «Desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio eclesiástico», en *Mysterium Salutis* III/I, Cristiandad, Madrid 1971, pp. 417-503. J. I. GLEZ. FAUS, *La Humanidad Nueva*, vol. II, pp. 375-517. A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, New York 1965; *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band 1, Freiburg 1979.

44 «Jesús es identificado como 'hijo de Dios' no en virtud de un principio preestablecido, como si ya poseyéramos instintivamente la medida de lo que es divino, sino sobre el fundamento de su palabra (la promesa del reino de Dios), de su acción (los signos que anticipan ese reino), de su actitud (su libertad creadora), de su resurrección (su victoria sobre la muerte, que ratifica

ción de la divinidad es clara; pero para comprender lo que con ella se quería decir hay que esclarecer su contexto, aunque sea mínimamente.

(1) La fórmula conciilar tiene la forma de una profesión de fe litúrgica, y por ello comienza con el término «creemos». Esto significa que la fórmula va a esclarecer y precisar el sentido del contenido de lo que se cree, pero no va a declarar una nueva realidad sobre Cristo que no fuera ya creída. La fórmula remite, entonces, a la fe real en Cristo ya existente. Lo que hay de nueva terminología y conceptualidad está al servicio del esclarecimiento y precisión en una nueva situación, pero el contenido sigue siendo el fundamental de la fe, ya presente en el NT. Los nuevos conceptos intentaban sencillamente explicar que «el Hijo es divino por naturaleza y está en el mismo plano que el Padre, de modo que quien lo encuentra, encuentra al mismo Padre».[45]

(2) La fórmula conciliar debe ser entendida soteriológicamente, incluso afirmando la realidad de Cristo en sí mismo, y no primariamente con un intento de esclarecer sólo especulativamente la realidad de Cristo. Atanasio, el gran opositor de Arrio, había insistido en que si Cristo no es verdaderamente Dios, no hay salvación ni divinización para nuestra carne. «Para nosotros sería tan inútil que la Palabra no fuera el verdadero Hijo de Dios por naturaleza, como que no fuera verdaderamente carne la que asumió».[46] La divinidad de Cristo, proclamada en Nicea, tiene que ser entendida, entonces, desde la soteriología de la antigua Iglesia, que concibe la redención como divinización. A la divinidad de Cristo en sí misma le compete esencialmente su dimensión salvífica.

(3) Para apreciar en toda su profundidad la afirmación de Nicea hay que recordar en qué consistía la dificultad de Arrio para aceptar la verdadera divinidad de Cristo. Arrio no podía aceptarla porque los Evangelios

su lucha profética)»: C. Duquoc, *Jesús, hombre libre*, p. 114. «La interpretación concreta-histórica del predicado de hijo de Dios significa que la filiación divina no se interpreta como esencia suprahistórica, sino como realidad que se impone en y por la historia y el destino de Jesús»: W. Kasper, *op. cit.*, p. 201.

45 W. Kasper, *ibid.*, p. 218.

46 *Contra Arrianos II*, 70 (PG 26, 296c).

muestran constantemente las limitaciones, los cambios y, sobre todo, el sufrimiento en la cruz de Cristo. Un ser así no podía ser divino. Al aceptar Nicea la divinidad de Cristo a pesar de esta dificultad, tan obvia para la razón natural, está diciendo no sólo que Cristo es verdaderamente divino, sino que está asumiendo el escándalo en el mismo Dios y una revolución en la noción de Dios.[47]

3.2. La CL acepta estas afirmaciones neotestamentarias y conciliares sobre la divinidad de Cristo, aunque no haya sido tarea suya específica el profundizarlas en sí mismas. Estas afirmaciones conviven más bien con los elementos específicos de la CL, pero la misma radicalidad en la presentación de Jesús proviene, en parte, de forma no tematizada a veces, pero no por ello menos real, de la aceptación de la divinidad de Cristo. Quisiéramos ahora tematizar la divinidad de Cristo desde la óptica más específica de la CL: la presentación de la figura de Jesús. Si ésta pudiera degenerar en un puro jesuanismo que ignorase su divinidad, no tiene por qué hacerlo si mantiene la radicalidad de la presentación de Jesús y explica las implicaciones de esa radical presentación. Para orientarnos en esta tarea citemos un espléndido texto de K. Rahner:

> «Nosotros, los cristianos ortodoxos, no deberíamos eliminar con excesiva rapidez un Jesuanismo de ese tipo en sus manifestaciones más variadas. Se podría uno preguntar si un ser humano detentador de un amor absoluto y puro, libre de todo género de egoísmo, no ha de ser algo más que mero hombre. En el caso de que la personalidad moral de Jesús, cifrada en su palabra y en su vida, opere de hecho sobre una persona concreta una impresión tan decisiva que ésta cobre el valor de entregarse incondicionalmente en vida y muerte a ese Jesús y se decida en consecuencia a creer en el Dios de Jesús, esa persona habrá superado con mucho un Jesuanismo meramente horizontal

47 «Al poner en contacto los dos términos —Dios-sufrimiento—, el Concilio de Nicea nos sitúa entre las dos cuestiones más decisivas que se han dado en la historia y en la vida de los hombres. Y al responder afirmativamente que se da una cópula entre ambos, pone de relieve el nervio mismo de la fe cristiana, en todo lo que tiene de irrupción impensada e inesperada, que no encaja fácilmente en los esfuerzos explicativos ni en los deseos humanos y que más bien es juicio y condena de éstos»: J. I. Glez. Faus, *La Humanidad Nueva*, vol. II, pp. 487s.

> y humanista y estará viviendo (quizá no de modo plenamente consciente, pero real) una Cristología ortodoxa, por más que ésta deba luego, por principio, reflexionar acerca de sus propias implicaciones».[48]

Con esto pretende Rahner ciertamente defender la posibilidad de que haya una fe real en Cristo, una fe plena, equivalente *objetivamente* a la plenitud y radicalidad que exige la Iglesia, aunque *subjetivamente* esa fe no se expresase necesariamente en formulaciones eclesiales dogmáticas. Pero más de fondo, por lo que toca a la misma tarea cristológica, está proponiendo Rahner dos modos de hallar una equivalencia entre las formulaciones dogmáticas que explicitan la divinidad de Cristo y una cristología basada en el Jesús histórico.

El primer modo es desarrollar *especulativamente* las virtualidades del Jesús histórico para, a partir de su propia historia, reformular su transcendencia divina. El segundo modo, y más novedoso, es desarrollar *práxicamente* el impacto de Jesús. Se trata, en este segundo caso, de explicitar la transcendencia divina de Cristo a partir del acto de fe que desencadena la persona de Jesús en su realidad histórica. Ambos modos nos parecen en sí correctos para explicar la divinidad de Cristo e históricamente más afines a los propios planteamientos de la CL.

3.2.1. Si se busca una *equivalencia especulativa* entre la CL y las afirmaciones de la Iglesia y la divinidad de Cristo, no hay más que radicalizar sistemáticamente lo esencial de la CL.

(1) Lo central del mensaje de Jesús es el anuncio de la cercanía del reino de Dios. Es irrelevante a este respecto la cronología de esa cercanía y el conocimiento que tuviese Jesús de ella. Lo importante es que Jesús se atreve a proclamar la victoria indefectible de la voluntad salvífica de Dios; que Jesús 'sabe' —desde dentro de la historia y en medio de su ambigüedad— cuál va a ser el desenlace del drama de la historia; que Jesús actúa de acuerdo a esa convicción hasta el final, sin que ningún acontecimiento histórico sea obstáculo para que pronuncie también en hechos esa voluntad salvífica victoriosa.

[48] *Op. cit.*, pp. 105s.

Ese saber definitivo y su anuncio no es producto de un optimismo barato que ignore la trágica realidad de la historia y la ambigüedad de todo lo que en la historia puede presentarse como aproximación del reino de Dios. La convicción de Jesús va más allá de los cálculos humanos y, en gran medida, contra ellos.

Anuncia además que esa cercanía del reino es amor y gracia, no juicio. Con ello rompe definitivamente la simetría de una posible salvación y una posible condenación de parte de Dios. Anuncia inequívocamente que la última voluntad de Dios es salvación, y que es salvación porque la gracia de Dios resultará victoriosa sobre la libertad de los hombres, desde dentro de esa misma libertad. Resumiendo, Jesús aparece como quien se pronuncia sobre la última mediación de la voluntad de Dios, el reino de Dios, y sobre su absoluta e irrevocable cercanía.

(2) Ese mensaje de Jesús es dicho y puesto por obra con ultimidad y de forma inequívoca por Jesús, y de esa forma su persona pertenece al mensaje. En efecto, porque el mensaje de Jesús sobre la cercanía del reino de Dios no es uno más entre los posibles mensajes que pueden esperar y recibir los hombres, la verdad de ese mensaje tiene que ir acompañada de su intrínseca credibilidad, pues de otro modo no sería captada como verdad, sino como uno más entre los muchos deseos esperados y cuestionados por los hombres. No es un mensaje que a la manera gnóstica develara la verdad *sobre* Dios, sino un mensaje sobre la realidad de Dios que se acerca en su reino.

Por esta razón la convicción con que Jesús pronuncia el mensaje y los hechos que pone al servicio de los contenidos del mensaje son esenciales al mensaje mismo. Que al comienzo de su actividad Jesús tuviese la confianza en la venida del reino se podría interpretar como un buen y piadoso deseo, compartido por otros muchos. Pero que la mantuviese en presencia de su no venida aparente y del rechazo de quien anunciaba esa venida, es la forma histórica de anunciar esa verdad con credibilidad.[49]

De ahí que el destino de Jesús pase a ser ingrediente

[49] Cfr. *Cristología*, pp. 78-82.

del anuncio del reino de Dios. La tentación, la crisis galilea y, sobre todo, su pasión y muerte, muestran la indefectible confianza de Jesús en la venida del reino, el cual va apareciendo ser tanto más de Dios, cuanto más desaparecen los signos humanos de su posibilidad. Lo que Jesús dice con su fidelidad hasta el final es que ni siquiera la muerte puede ser obstáculo para la venida del reino. La resurrección confirmará que ese anuncio de Jesús es verdad, que el reino de Dios se acerca a pesar de todo, aunque ese acercamiento haya que pensarlo desde la cruz de Jesús de forma nueva y escandalosa, y que el mismo Jesús es primicia realizada de ese reino de Dios en plenitud.

El mismo Jesús, entonces, lo que hace y dice, lo que padece y lo que le sucede se hace esencial para comprender qué es la cercanía del reino y cómo se realiza esa cercanía. Jesús, anunciando y sirviendo al reino de Dios como mediación de la última voluntad de Dios, aparece él mismo como *mediador* del Dios del reino.[50]

(3) Lo dicho hasta ahora es, naturalmente, algo más que una lectura histórica de Jesús; es una lectura creyente en base a su realidad histórica. Pero es suficiente y necesaria para mostrar la ultimidad de Jesús, porque éste proclama lo que es irrevocablemente último en la voluntad de Dios y porque él pertenece con irrevocable ultimidad a la manifestación de esa voluntad de Dios.

La esencial relación de Jesús con el reino de Dios y con el Dios del reino se puede expresar entonces, sistemáticamente, a partir de Dios mismo. Dios se expresa en la historia de Jesús y se promete a la historia de los hombres como salvación irrevocable y victoriosa. En Jesús aparece el triunfo del amor de Dios sobre la libertad de los hombres, no eliminándola, sino venciendo su pecaminosidad desde dentro. En ese sentido Jesús es la respuesta definitiva de Dios a la pregunta eterna de los hombres por la salvación.

Por otra parte, porque Dios se ha expresado en la historia de Jesús y no en cualquier otra historia, la realidad de Dios se manifiesta de manera nueva y escandalosa.

---

[50] Sobre el sentido de la diferencia entre mediación y mediador de Dios, cfr. J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, pp. 56s.

La salvación de Dios es cercanía que llega hasta la solidaridad con los abismos de horror de la historia humana. El poder de Dios no consiste en sobrepasar la libertad humana, sino en doblegar su pecaminosidad, en último término, sólo con el amor. El amor de Dios se impone no por su majestuosidad, sino por su credibilidad, como autoentrega a los hombres.

Esta es la verdad central que irá desarrollando el NT. Pero, dicho sistemáticamente, Jesús aparece como la palabra salvadora definitiva de Dios a la historia, como el sacramento, expresión visible de Dios entre nosotros, del amor de Dios.

Estas formulaciones son suficientes para afirmar la divinidad de Cristo si recogen el contenido de la argumentación que lleva a formularlas. Una cristología que intente desarrollar la lógica de esas afirmaciones en presencia de la radical fórmula de Nicea no tendrá más que traducir en el lenguaje de 'divinidad' o 'creatura' las implicaciones de la argumentación.

> «Ese acontecer salvífico que presentiza y revela triunfalmente la definitiva voluntad salvadora de Dios en el mundo, ese acontecimiento por el que Dios se «compromete», no puede simplemente consistir en una realidad diversa de Dios y creatural, a infinita distancia de Dios. Si tal fuera, por sí sola sería ambivalente, equívoca, no podría fijar en una dirección determinada la infinita libertad de Dios y siempre quedaría expuesta (aun cuando se comprendiera como «manifestación» de Dios) a un posible reparo. Si una realidad finita y creatural ha de poder realmente ser la automanifestación irreversible de Dios, capaz de implicar un compromiso de Dios mismo, habrá de disfrutar de un tipo de relación para con Dios diverso al de su mero haber sido creada por él».[51]

De esta forma se llega a una equivalencia con la formulación de Nicea. El proceso para llegar a ella tiene tres pasos: (1) la fe realizada en la 'ultimidad' de Cristo; (2) la formulación negativa de esa ultimidad: Cristo no puede ser ni estar sometido a lo puramente creatural e histórico; (3) si Cristo no es puramente creatural e histórico, su última realidad está 'de parte' de Dios, es divina.

---

[51] K. RAHNER, *op. cit.*, p. 109.

La CL no tiene más que usar radical y consecuentemente sus propios presupuestos para llegar a análogas formulaciones. La alternativa entre divinidad y creatura la ha desarrollado más bien en el lenguaje de liberación o condenación, cercanía del reino de Dios o absoluta distancia. Pero ha mantenido la radicalidad que da fuerza a toda argumentación cristológica: plantetar el asunto de Cristo en forma de alternativa. Por ello puede con sencillez aceptar la alternativa de Nicea, responder con Nicea que Cristo es Dios y desentrañar explícitamente lo que quedó implícito en Nicea: que en Cristo se ha revelado definitivamente, pero también novedosa y escandalosamente, la realidad cristiana de Dios.

3.2.2. Además de esa equivalencia especulativa, se puede encontrar una *equivalencia práxica* entre la CL y la doctrina de la Iglesia. Si Jesús causa de hecho tal impacto que haya hombres que, en vida y en muerte, se entreguen a él sin reservas y acepten en ello al Dios de Jesús, entonces se está afirmando de hecho la verdad sobre Cristo, y desde ahí los contenidos desarrollados sobre Jesús son comprendidos en realidad no en su pura facticidad, sino también en su dimensión transcendente. Es este un enfoque práxico de la divinidad de Cristo, pero no por ello menos pertinente y fructífero para la cristología, además de ser el más adecuado para la realización de la vida cristiana.

Dicho sistemáticamente, se afirma que si hay un acto de fe real en Jesús, entonces se está implícita pero realmente afirmando la trascendencia del *contenido de esa fe.*[52] Se trata, en el fondo, de afirmar algo tan simple como que nada estrictamente creado puede ser objeto de fe; y a la inversa, que si hay fe, ésta se deposita en algo que no es meramente creado. No significa esto que el acto de fe constituya su objeto, sino que de la calidad de ese acto se puede inducir la calidad del objeto en que se cree. Esta correlación transcendental entre acto y objeto de fe, entre *fides qua* y *fides quae,* puede permanecer como pura tautología conceptual y, en esa medida, estéril para nuestro propósito. Pero puede ser fructífera si se menciona el contenido fundamental del acto de fe: la entrega en vida y muerte a Jesús.[53]

Creemos que la CL ha ayudado de hecho, con su presentación del Jesús histórico, a que se dé tal acto de fe; aunque esa ayuda hay que entenderla correctamente como esclarecimiento de la libre decisión de seguir a Jesús, cuyas raíces últimas se derivan de la gracia de Dios, presente en el rostro de los pobres. Pero de lo que no se puede dudar es de que la CL ha planteado de derecho la exigencia de tal acto de fe. Al recalcar el seguimiento de Jesús y la necesidad de mantenerlo hasta el final, se está diciendo la necesidad decisiva de la entrega a Jesús en vida y en muerte. De esta forma está buscando una equivalencia práxica con la doctrina de la divinidad de Cristo.

Dentro de ese seguimiento, además, va apareciendo la transcendencia de forma histórica.[54] El Jesús al que hay *que seguir aparece como principio utópico para el seguidor.* Su seguimiento es utópico porque difícilmente se lleva a cabo su plena realización; pero es principio porque principia realidades históricas que hacen que la historia dé más de sí.

Ese seguimiento exige la práctica de la justicia y que ésta sea cada vez más humana; exige que esa práctica sea eficaz y que se haga además con el talante de las bienaventuranzas, con entrañas de misericordia, buscando la reconciliación; exige la lucha contra la pobreza deshumanizante y el proceso del propio empobrecimiento; exige la esperanza indestructible en la venida del reino y mantener esa esperanza muchas veces contra toda esperanza; exige una práctica encaminada a acercar el reino de Dios, como realidad social estructural, y la creación del hombre nuevo.

Históricamente no es fácil que se haga realidad cualquiera de las realidades mencionadas: justicia, reconci-

---

52 Para comprender la relación entre acto y objeto de conocimiento, por lo que toca a Jesucristo, cfr. K. RAHNER, *Ich glaube an Jesus Christus,* y el planteamiento general del problema en pp. 11-15.

53 En la *Dei Verbum* se describe la fe como entrega de todo el hombre a Dios (n. 5). Aquí la totalidad de esa entrega es vista desde Jesús.

54 La manifestación histórica de la trascendencia la hemos desarrollado en «Monseñor Romero y la Iglesia salvadoreña un año después», en *ECA,* marzo 1981, pp. 146-150; «Dios y los procesos revolucionarios», en *Diakonia,* abril 1981, pp. 53ss.

liación, esperanza, hombre nuevo y sociedad nueva; y más difícil aún es mantener su simultaneidad: justicia y reconciliación, esperanza y contra-esperanza, estructuras nuevas y hombres nuevos, lucha contra la pobreza y propio empobrecimiento.

En el seguimiento de Jesús se acepta ya a Cristo. Y en el seguimiento de ese Jesús y no de cualquier otro líder o mesías, político o religioso, manteniendo todos los valores enunciados y la tensión histórica entre ellos, la historia va dando más de sí, se va abriendo históricamente hacia la transcendencia y la transcendencia va mostrando su fuerza históricamente. La confesión de la transcendencia divina de Cristo se hace práxicamente en el mismo hecho de mantenerse fiel a su seguimiento y encuentra incluso una verificación histórica en cuanto que ese seguimiento desencadena una historia siempre 'mayor' y 'mejor', a lo cual, en virtud del mismo seguimiento de Jesús, nunca se le puede poner límites. El *seguir* a Jesús es la forma práxica de aceptar la transcendencia de Dios; y el seguir *a Jesús* es la forma práxica de aceptar la transcendencia de Jesús.

La entrega a Jesús en el seguimiento durante la vida alcanza su máxima profundidad en la entrega en la muerte y en aquella muerte prototípicamente cristiana: el martirio. La CL ha hecho del martirio el punto culminante del acto de fe en Cristo, pero no sólo porque conceptualmente sea esto evidente, sino por la abundante realidad martirial, testimonial hasta las últimas consecuencias.[55] Este martirio da fe de que hay fe en Jesús y en el Dios de Jesús, fe en el reino de Dios y en el Dios del reino, que quiere la salvación y la vida, la liberación integral de todas las esclavitudes, que alienta siempre a la tarea liberadora, por más utópica y contra esperanza que parezca, y en quien se puede confiar hasta en la propia muerte.

Este martirio es la respuesta práxica, pero definitiva e insuperable, a la pregunta de Cristo: «¿Quién decís vosotros que soy yo?». Los cristianos respondemos con-

---

[55] Cfr. Puebla, nn. 92, 265, 668, 1.138. Para un tratamiento sistemático, cfr. J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, pp. 177-209, 243-265.

fesando su divinidad. Pero esa respuesta se puede hacer de otra forma si se reformula la pregunta como lo hace el conocido canto religioso: «*Were you there when they crucified my Lord, when they kaniled him to the cross?*» (¿Estabais allí cuando crucificaron a mi Señor, cuando lo clavaron en la cruz?). La primera pregunta tiene su última equivalencia cristiana en la segunda; y la primera respuesta tiene su última equivalencia cristiana en la segunda. Como en la conocida poesía de Bonhoeffer, los cristianos son los que se mantienen con Dios en la pasión.[56]

Aquel para quien Cristo es tal que le mueve a poner un tal acto de fe, está afirmando la transcendencia de Cristo, su divinidad; está afirmando *que* Cristo es Dios y *que* Dios se revela en Cristo. Si todo acto de fe es entrega, *sacrificium intellectus,* mayor será el acto de fe cuando esa entrega es *sacrificium vitae* y se explicite, aun sin sofisticación, nombrando a Jesús.

La CL ni especulativa ni práxicamente desconoce la transcendencia divina de Cristo, aunque se haya concentrado en exponer su figura histórica. Esa transcendencia divina está implícita pero realmente presente en los contenidos de su figura y en el mismo enfoque de esa figura. Para afirmar su divinidad como lo hacen el NT y los Concilios, no tiene más que explicitar sus virtualidades. Lo que la CL añade, sin embargo, es que la confesión de la divinidad de Cristo sólo se hará cristianamente real y superará un mero saber sobre Cristo, aunque ese saber sobre su divinidad sea importante e irrenunciable, sólo se hará comprensible, aunque siga permaneciendo misterio, sólo se mostrará salvíficamente eficaz, histórica y transcendentemente, en el humilde e incondicional seguimiento de Jesús, en donde se aprende desde dentro *que* Dios se ha acercado incondicionalmente en Jesús y *qué* Dios se nos ha prometido incondicionalmente en Jesús; que Jesús es verdadero Dios y que en Jesús se ha manifestado el Dios verdadero.

---

[56] Tanto L. BOFF (*Jesucristo el Liberador,* pp. 131s.) como J. SOBRINO (*Cristología,* p. 188) dan suma importancia cristológica a la intuición expresada por Bonhoeffer. Cfr. también VV.AA., *Teología de la cruz,* Sígueme, Salamanca 1976.

4. Jesucristo, verdadero hombre. Transcendencia humana

Al afirmar que Cristo está 'de parte' de Dios se ha formulado ya sin duda alguna su transcendencia, pero no se ha dicho todavía la verdad total. Esta sólo se alcanza al añadir que Cristo es realmente hombre, más aún, el hombre.[57] Con ello se afirma su verdadera humanidad y el carácter escatológico —en ese sentido usamos aquí el término de transcendencia— de esa humanidad suya.

4.1. El análisis de la verdadera humanidad de Cristo no necesita ser hecho en detalle, pues no consiste en esto el peligro de recortar la totalidad de Cristo, aunque sí sea conveniente el análisis teológico de su humanidad.[58]

«El hecho de que Jesús de Nazaret fue un hombre verdadero es para el Nuevo Testamento algo que se presupone con toda naturalidad».[59] Sólo cuando la Iglesia se *introdujo en el mundo del helenismo se presentó el problema* del ser-hombre de Cristo, lo cual constituyó quizá «la crisis más profunda que jamás haya tenido que superar».[60] La gnosis y el docetismo indujeron a pensar que Cristo no pudo haber tenido un verdadero cuerpo, espiritualizando de esa forma tanto la figura de Cristo como la redención. Tanto la teología de Pablo como la de Juan combatieron ese radical peligro para la fe cristiana; y los primeros símbolos de la fe lo superaron con obviedad mencionando los hechos principales de la vida de Jesús, que le presentan realmente como hombre.

[57] La profundidad de esta afirmación la ha desarrollado sistemáticamente K. RAHNER, *Escritos de Teología* IV, pp. 141-147.
[58] Entre la innumerable bibliografía exegética pueden consultarse las siguientes obras que, aunque desde puntos de vista diversos, hacen una presentación global de la vida de Jesús: J. BLANK, *Jesús de Nazaret. Historia y Mensaje*, Cristiandad, Madrid 1973. H. BRAUN, *Jesus*, Stuttgart 1969. G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1975. C. H. DODD, *El fundador del cristianismo*, Herder, Barcelona, 1975. E. TROCMÉ, *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida*, Herder, Barcelona 1974. N. PERRIN, *Was lehrte Jesus wirklich?*, Göttingen 1972. J. JEREMIAS, *Teología del N. T.*, vol. I, Sígueme, Salamanca 1974. C. SCHUETZ, «Los misterios de la vida y actividad pública de Jesús», en *Mysterium Salutis* III/II, pp. 72-141.
[59] W. KASPER, *op. cit.*, p. 241.
[60] *Ibid.*, p. 243.

El Concilio de Nicea[61] se contentó con afirmar que Cristo «se hizo carne y hombre», aunque no combatiese explícitamente la posición arriana de que el principio espiritual de la humanidad de Cristo no era su propia alma, sino el Logos. El concilio de Efeso rebatió ese error afirmando que Cristo es verdadero hombre, dotado de cuerpo y alma racional (DS 250).

El Concilio de Calcedonia sintetizó la paradoja a la que iba conduciendo la afirmación tanto de la verdadera divinidad como de la verdadera humanidad de Cristo. Mantuvo la transcendencia de Dios y por ello la distinción de naturalezas en Cristo; mantuvo la inmanencia de Dios y por ello la inseparabilidad de las naturalezas en Cristo. Eso es lo que Calcedonia afirmó al usar los dos adverbios «*inconfuse*» e «*indivise*». El «*inconfuse*» significa que las dos naturalezas no se mezclan, con lo cual se mantiene la perfecta humanidad de Cristo y la transcendencia de Dios; el «*indivise*» significa la unidad *profundísima, irreversible y única de Dios y el hombre* en la persona de Cristo, con lo cual se asegura la plena inmanencia de Dios en el mundo, en la que se funda la salvación cristiana y la divinización del hombre, intención soteriológica que guía también el pensamiento conciliar.

El tercer Concilio de Constantinopla, entendido a partir de las afirmaciones del sínodo lateranense, ahonda en la humanidad de Cristo al afirmar dos voluntades en Cristo, divina y humana. A través del lenguaje de 'voluntad' humana, más dicente que el de pura 'naturaleza', se reafirma la plena humanidad de Cristo y se esclarece —alejándola de la comprensión mitológica— «la participación esencial de la libertad humana de Cristo en la obra de la salvación».[62]

La lógica de estas breves reflexiones sobre las declaraciones conciliares es la siguiente. El que Cristo sea Dios es un dato fundamental de su realidad, pero que no introduce en su misterio si simultáneamente no se confiesa su total y verdadera humanidad. A pesar de las dificul-

[61] Sobre los Concilios y la Tradición, cfr. nota 43.
[62] COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *op. cit.*, p. 619. J. I. GLEZ. FAUS, *La Humanidad Nueva*, vol. II, pp. 512ss.

tades teóricas para admitir ésta plenamente, una vez admitida ya su divinidad, los Concilios hicieron afirmaciones cada vez más claras sobre la verdadera humanidad de Cristo y rehusaron romper su misterio o negando la transcendencia o la inmanencia de Dios en Cristo. Así como en la defensa de su divinidad, también en la defensa de su humanidad privó el interés soteriológico: «Lo que no ha sido asumido no ha sido redimido».[63]

4.2. Es evidente que la CL confiesa la verdadera humanidad de Cristo y que, junto con otras cristologías, ha tratado de devolver la importancia teológica que le compete a su humanidad, con lo cual responde a lo que la CTI ha llamado «las exigencias cristológicas de nuestro tiempo» [64] y que consisten «en poner en claro de modo más apto la participación de la humanidad de Cristo y de los misterios de su vida (p. ej., del bautismo, tentaciones, agonía de Getsemaní) para la salvación del hombre».[65]

La CL confiesa la verdadera humanidad de Cristo al modo evangélico, narrando la *historia de Jesús*. No trata de escribir una biografía sobre Jesús de Nazaret y conoce el hecho de que las narraciones evangélicas son narraciones creyentes. Pero tampoco desconoce el hecho de que, a diferencia de otros géneros neotestamentarios, los Evangelios presentan a Jesús narrando su historia, historizando —aunque esa historización esté al servicio de la fe— su propia vida.

Esto significa comprender la naturaleza humana de Cristo, en la formulación dogmática, como la historia de Jesús; traducir su humanidad, verdadera porque en ella se dan los elementos que la constituyen (naturaleza,

---

63 Cfr. *Ibid.*, pp. 474-480.

64 *Op. cit.*, p. 619. La bibliografía aducida en las notas 1, 19 y 58 muestran la necesidad de volver a la humanidad de Jesús y a una consideración teológica de la misma.

65 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *op. cit.*, p. 619. Ya en 1973 decía I. ELLACURÍA: «Hoy más que nunca es absurdo pretender construir una cristología en la que no cuente decisivamente la realización histórica de la vida de Jesús. Lo que antes —y hoy mucho menos— se trataba de los 'misterios de la vida de Jesús' como algo periférico y ascético, debe recobrar su pleno sentido, a condición, claro está, de que se haga una lectura exegético-histórica de lo que fue realmente la vida de Jesús»: *Teología Política*, p. 13.

cuerpo, alma, voluntad) en la verdad de su historia concreta.[66]

Al presentar sistemáticamente la historia de Jesús, la CL adopta un punto de vista entre varios posibles.[67] Una posibilidad sería concentrarse en algunos acontecimientos importantes de su vida; otra posibilidad sería concentrarse en algunas de sus actitudes, para después poder sistematizar toda su historia a partir de algún acontecimiento o alguna actitud fundamental. La CL intenta presentar la historia de Jesús formalmente como historia, lo cual implica la práctica de Jesús y el hacerse de Jesús a través de esa práctica, la transformación del mundo y de los hombres según el reino de Dios y la propia transformación de Jesús referida al Dios del reino. Ese hacer y ese hacerse es visto por la CL como el modo de presentar a Jesús históricamente, dentro de lo cual se introduce el análisis de los hechos concretos, de los misterios de su vida y de sus actitudes, en la medida en que éstas sean constatables en los Evangelios. Verdadera humanidad de Jesús significa entonces la historia de Jesús, tanto en cuanto que él mismo desencadena una historia, como en cuanto él mismo se va haciendo hombre a través de esa historia.

Esa presentación histórica, no meramente 'natural', de Jesús reproduce también una característica de las narraciones evangélicas y de la teología neotestamentaria. Es una presentación polémica contra quienes no quisieran aceptar la verdadera carne de Cristo o contra quienes se concentrasen unilateral y 'entusiásticamente' en el resucitado, no dando el valor decisivo revelatorio a la carne de Cristo. La CL quiere recordar con la teología paulina que el resucitado es el crucificado; y quiere re-

---

66 Cfr. J. SOBRINO, «El significadó del Jesús histórico en la cristología latinoamericana» (cap. II de este libro). Esta visión histórica de Jesús para nada contradice otra visión expresada en categorías de naturaleza, pero es más rica que ésta y puede integrarla, lo cual no ocurre necesariamente a la inversa. «Si la historia tiene más entidad metafísica que la naturaleza, las reflexiones sobre la historia deberán ser más profundas que las anteriores. Y, por definición, más operativas»: I. ELLACURÍA, *op. cit.*, p. 13.

67 Cfr. J. SOBRINO, *op. cit.* J. I. GLEZ. FAUS, *Acceso a Jesús*, pp. 44-58.

cuperar la sorpresa de las narraciones evangélicas, de las cuales se ha dicho que lo más importante es que se hayan escrito.[68] La presentación de la historia de Jesús es entonces polémica contra quienes pretenden atentar, teórica o prácticamente, contra la verdad de su humanidad; es la garantía última de que Cristo no acabe en mito sin historia; es la introducción pedagógica al misterio total de Cristo, presentando en radicalidad aquello que sea tentación para el misterio de Cristo, pero aquello también que, superada la tentación, hace creer en el verdadero Cristo.

4.3. La característica más específica de la presentación de la humanidad que hace la CL es su *parcialidad*. Verdadera humanidad significa ya ciertamente concreción; pero parcialidad añade a concreción el que ésta no es pura facticidad, sino concreción determinada en diferenciación y, a veces, oposición a otras posibles concreciones. Por lo que toca a su contenido, parcialidad significa que Jesús se sitúa en el mundo de la pobreza y de los pobres, defiende su causa y asume su destino. Jesús es verdadero hombre siendo pobre; se hace el hombre universal desde lo pequeño.

El tratamiento parcial de la humanidad de Cristo no debe ser entendido horizontalista y reduccionistamente, aunque es obvio que esa parcialidad significa una cierta ubicación sociológica de Jesús e implica unas consecuencias sociales y políticas para Jesús. Pero fundamentalmente el tratamiento de la parcialidad es teológico. Significa que el eterno designio de Dios se ha manifestado históricamente desde la concreción de la pobreza y el empobrecimiento. Lo que hace que este punto de vista parcial no sea reduccionista es precisamente que los pobres y la pobreza han sido elegidos por Dios como lugares privilegiados de su manifestación. Además de esta razón, fundamentalmente evangélica, el tratamiento parcial de la humanidad de Cristo responde a las exigencias de la CTI: «Conviene presentar (el misterio de Cristo) a cada uno, de tal modo que lo puedan asimilar y celebrar en su propia vida y cultura».[69] Coinciden, pues, el

68 E. SCHWEITZER, «Die theologische Leistung des Markus», en *Evangelische Theologie* 24, 1964, pp. 337-355.
69 *Op. cit.*, p. 623.

punto de vista evangélico y el punto de vista histórico latinoamericano en la actualidad. Nada de esto implica una relectura espúrea de Jesús,[70] al menos no necesariamente, sino encontrar la óptica para hacer una verdadera lectura de su humanidad, tal como se manifestó.

Esta parcialidad, además, no se opone, sino que posibilita la *universalización* cristiana de Cristo. Confesar la humanidad de Cristo no significa sólo afirmar su verdadera humanidad, sino afirmar que él es el hombre, que en él ha aparecido definitivamente el verdadero hombre. El NT da fe de la escatologización del hombre Jesús. En descripciones más históricas se describe al hombre Jesús; en formulaciones más teologizadas se le presenta como la plena revelación del hombre. Cualquier cristología debe hacer de las primeras formulaciones mediaciones para la comprensión cristiana de la segunda, y en ello hay siempre un cierto escándalo y un cierto salto de la fe, que no procede mecanicistamente de lo primero. Lo que hace la CL es afirmar que incluso para la escatologización de la figura de Cristo, exigida por la fe, la parcialidad de la pobreza y del empobrecimiento es más adecuada históricamente y conduce mejor a comprender el contenido de Jesús como hombre escatológico, aunque aquí también haya un salto de la fe, porque de esa forma se mantiene la novedad radical y el escándalo del verdadero ser hombre.

Si se mantiene la tensión dialéctica entre las formulaciones históricas sobre Jesús desde la pobreza y las formulaciones escatológicas, se elimina en principio el peligro de reduccionismo y se mantiene tanto su parcialidad como su universalidad. Jesús aparece como el absoluto concretísimo.

A continuación vamos a hacer un intento, aunque sea breve y sistemático, de relacionar la parcialidad y la universalidad de Jesús, para analizar el significado teológico

70 En nuestra opinión, se generaría una relectura inadecuada de Jesús si su principio hermenéutico fuese directamente lo sociopolítico. Pero si el principio hermenéutico de la lectura es la parcialidad de Jesús hacia los pobres, entonces se hace justicia al Evangelio, se le deja hablar e incluso se proponen a una luz adecuada las consecuencias socio-políticas que realmente tuvo la vida de Jesús.

de la humanidad de Jesús y de la aparición en él de la verdadera humanidad.

4.3.1. *Jesús el Hombre.* Las narraciones evangélicas presentan a Jesús como hombre y hombre pobre, en su nacimiento, en el decurso de su vida y en su muerte; como hombre solidario con los pobres y pecadores, cuya causa defiende, a quienes anuncia la venida del reino y cuyo destino asume. Es una presentación parcial de la humanidad de Jesús.

Por otra parte, el NT universaliza la humanidad de Cristo y presenta a Jesús compartiendo la condición de *todo* hombre. Se insiste por ello en el sufrimiento (Hebr 2, 17; 5, 8; 12, 2), en la obediencia y aprendizaje (Hebr 5, 8; Rom 5, 19), en que «tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos» (Hebr 2, 17) menos en el pecado. La teología paulina lo universaliza a partir de la situación histórica de la condición humana generalizada. Por ello afirma de Cristo: «Nacido de mujer, nacido bajo la ley» (Gal 4, 4). Y hace la atrevidísima afirmación de que Dios lo envió «en una carne semejante a la del pecado» (Rom 3, 8).

En los momentos cumbres de la universalización de Cristo se introduce conscientemente el elemento de 'pobreza'. Cristo es hombre y es el verdadero hombre en un proceso de empobrecimiento y de empobrecimiento escatológico. Por ello la encarnación es vista como empobrecimiento: «tomando condición de siervo» (Fil 2, 7b), «siendo rico se hizo pobre» (2 Cor 8, 9). Desde ahí toman su radicalidad las dos afirmaciones joanneas: «La palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros» (1, 14) y «He ahí al hombre» (19, 5).

El hombre surge, visto desde Dios, «cuando Dios quiere ser no-Dios».[71] Esta es la radical afirmación descendente. Pero es ésa una encarnación reduplicativa que incluye el movimiento hacia la carne humana y hacia lo pobre de esa carne. El verdadero hombre aparece como el hombre pobre y empobrecido. La parcialidad histórica de la carne de Jesús para nada impide, entonces, su escatologización. Esta es más bien posibilitada por aquélla, y aquélla preserva la eterna novedad y escándalo de ésta.

71 K. RAHNER, *Escritos de Teología* IV, p. 153.

Desde ahí sabemos que Jesús es el hombre y lo que significa para nosotros ser verdaderamente hombres.

4.3.2. *Jesús el Salvador.* En Jesús se ha revelado el hombre nuevo, el segundo Adán, no sólo por su pobreza y empobrecimiento, sino formalmente porque es el hombre pro-existente que así es salvación. Como ha repetido la CTI, «la verdadera autonomía del hombre no consiste en la *supra-existencia* (propia del que se presenta como superior y dueño de los demás), o en la *contra-existencia* (del que en provecho propio injustamente somete a esclavitud a otros)»,[72] sino en la *pro-existencia.*

Esta pro-existencia es salvación en cuanto incluye el dar a otros dando de sí mismo, el salvar a otros entregándose uno mismo a la (aparente) perdición, el amar eficazmente a otros desde el amor gratuito que se da a sí mismo. El hombre pro-existente no es nada más que el hombre que en verdad ama a los hermanos y, por ello, la realización verdadera del ser hombre.

La pro-existencia histórica de Jesús se realiza en primer lugar para los pobres. A ellos les anuncia el reino de Dios (Mt 5, 3; Lc 6, 20) y en eso consiste su misión (Lc 4, 18s). Los signos de salvación son la salvación de los pobres (Mt 11, 4-6; Lc 7, 22). Esa salvación puede ser descrita bíblicamente como liberación;[73] y desde esa liberación pretendida, Jesús se dirige a todos los demás hombres, e incluso a los opresores. A éstos les pronuncia la palabra de maldición (Lc 6, 24-26), aunque con la esperanza de su conversión (cfr. Lc 19, 1-10). Dicho de forma sistemática, la pro-existencia de Jesús consiste en un primer momento en anunciar y trabajar para que los pobres pasen de la infra-existencia a la existencia de los hijos de Dios.

Esta pro-existencia parcial en favor de otros es la que explica históricamente la proexistencia de Jesús como entrega de sí mismo. Jesús es amenazado y perseguido,

72 *Op. cit.*, p. 622.

73 Cfr. W. KASPER, *op. cit.*, pp. 253s. C. ESCUDERO FREIRE, *Devolver el Evangelio a los pobres*, Sígueme, Salamanca 1978. Es evidente que la CL acepta esa acepción de salvación como liberación, y así lo han repetido Medellín y Puebla. También Pablo VI, en la *Evangelii Nuntiandi,* hizo de la liberación un concepto clave para la evangelización (cfr. nn. 30-38), aunque recalcó que debe ser integral y no reduccionista.

siguiendo en ello el destino de los pobres, hasta la pasión y la cruz. La muerte de Jesús es la máxima expresión de su entrega personal.

En las mismas narraciones evangélicas se observa, sin embargo, un cambio de perspectiva para explicar la realidad salvífica de Jesús, en cuanto que su entrega es vista cada vez más como entrega por 'todos' y por todos los 'pecadores'. La misma entrega de Jesús se va radicalizando, convirtiendo el dar de su propia vida hasta dar su propia vida. El mediador del reino de Dios va apareciendo cada vez más como aquel a quien se le exige ser bautizado con un nuevo bautismo y beber el cáliz de la pasión (cfr. Mc 10, 38; 14, 36). Qué conciencia tuviera Jesús del valor salvífico de su muerte es problema arduamente discutido al nivel exegético. Pero se puede decir, al menos, que Jesús se mantuvo fiel a la voluntad del Padre, que para él, aunque misteriosa, no podía ser sino salvífica; y que hasta el final y en el final mantenía su esperanza en el reino de Dios (cfr. Lc 22, 14-17).

Después de la resurrección se universaliza, radicalizándola, la pro-existencia de Jesús, presentándolo como el salvador escatológico. Se escatologiza el valor salvífico de la muerte de Cristo, pues ésta es no sólo producto histórico de la voluntad de los hombres, sino voluntad del Padre que entrega al Hijo por nuestra salvación (Rom 8, 31; Jn 3, 16). Se escatologiza la condición humana pecadora de todos los hombres, pues «tanto judíos como griegos están todos bajo el pecado» (Rm 3, 10). Se escatologiza de diversas formas al salvador Jesús «entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (Rom 5, 25). El es la salvación de Israel (Jn 11, 50), de las «gentes» (11, 51s), de «todos» (2 Cor 5, 14s; 1 Tim 2, 6), del «mundo» (Jn 6, 51).

La figura de este salvador escatológico sobrepasa la presentación de la primera pro-existencia de Jesús en favor de los pobres, pero no la elimina e incluso ésta tiene su importancia para comprender al salvador escatológico. La escatología, en efecto, sobrepasa toda expresión histórica, pero no relativiza a todas por igual, sino que las jerarquiza. La universalidad en el pecado no elimina la gradación en el mismo pecado. Precisamente desde la cruz de Cristo el pecado aparece en su última esencia como aquello que da verdaderamente muerte al hombre, y por ello la universalidad de los pecados se compone de pecados históricos más o menos graves, según den muerte o acerquen más a la muerte a los hombres. Todos los hombres son, pues, pecadores, pero no necesariamente de la misma manera ni con la misma gravedad. Estructuralmente, más lo son los que oprimen que los oprimidos, aunque éstos tengan también su propia pecaminosidad, puedan convertirse en opresores o lo sean también en otras áreas que no sean las de la opresión fundamental que da muerte.

La salvación es, sin duda, perdón de pecados y plenitud de vida. La vida en plenitud sobrepasa cualquier tipo de vida, por supuesto al nivel de la vida transcendente, pero incluso al nivel de vida histórica. Pero no hace desaparecer las diferencias en la vida. Hay que ofrecer la salvación a todos, pero comenzando con los más privados de vida. Estos son los pobres que, en la terminología del tiempo de Jesús, eran descritos como quienes no tenían vida.[74]

La escatologización del salvador no debe, sobre todo, hacer olvidar el dato básico de su ser salvador. Sean cuales fueren los ulteriores modelos explicativos de su eficacia salvífica, lo central está dicho desde la historia de Jesús: el pecado real sólo es vencido cargando con ese pecado. Escatológicamente se debe decir que Cristo en la cruz cargó con el pecado del mundo; pero históricamente hay que añadir que Cristo fue a su cruz cargando con el pecado histórico concreto. En ese cargar con el pecado, si es expresión del amor a los hombre y de fidelidad a Dios, se vence al pecado desde dentro, y por ello hay salvación. El pecado sólo se vence con el amor.

Dicho en el lenguaje de Juan, Jesús vino a traer vida en abundancia (10, 10), para ello da su propia vida voluntariamente (10, 18); quien da su vida pone el signo del mayor amor (15, 13) y es amado por el Padre (10, 17). Ese es el auténtico hombre pro-existente.

Desde la parcialidad se pueden comprender los cinco elementos[75] que están en el núcleo y origen de toda so-

---

74 Cfr. J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 128.

75 Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *op. cit.*, p. 627. Para una valoración de la CL sobre los modelos soteriológicos en el NT y en la tradición, cfr. L. BOFF, *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, Sal Terrae, Santander 1982², pp. 153-217.

teriología, tal como la entendieron los primeros cristianos y se fue desarrollando en los diversos modelos soteriológicos del NT y de la tradición: (1) Cristo se da a sí mismo. Históricamente, en su vida en favor de los pobres; escatológicamente, en su muerte, que es entrega total. Aparece aquí el amor como elemento salvador fundamental, y Cristo como quien ama en totalidad. (2) Cristo ocupa el lugar de los hombres. Históricamente, recibiendo él la consecuencia objetiva del pecado histórico de otros; escatológicamente, cargando con el pecado del mundo, con el que todo el mundo debiera cargar. Aparece aquí el elemento de solidaridad y sustitución, presente en la soteriología clásica. (3) Cristo se entrega según la voluntad salvífica del Padre. Históricamente, obedeciendo las voluntades plurales del Padre durante su vida que le remiten a ese trágico final; escatológicamente, aceptando ese trágico final, aceptando ser entregado por el Padre y aceptando en ello que la cruz es su último servicio salvador. Aparece aquí el designio inescrutable de Dios, no ulteriormente analizable. (4) Esa entrega de Cristo es salvación y aparta de los hombres la ira venidera. Es propiamente el misterio de salvación. Históricamente, Dios se acercó definitivamente a los hombres y aparta definitivamente su ira. Ningún pecado, ni la muerte de su Hijo, hace reversible la cercanía de Dios. Más aún, en esa muerte, Dios ha dicho al modo humano su última palabra como palabra de gracia: a pesar de y en la muerte del Hijo, Dios está amando al mundo y comprometiéndose irrevocablemente en su amor. La entrega y la muerte de Cristo causan la salvación porque expresan la última voluntad salvífica de Dios, al expresarla la hacen real, y al expresarla en la muerte de Cristo la hacen humanamente creíble.[76] (5) Esa salvación no es sólo perdón de los pecados, sino renovación de la vida, introducción del hombre en la misma vida de Dios y en el actual señorío de Cristo.

Parcialidad y universalización no se oponen. La proexistencia histórica de Jesús es la que permite confesarle como el salvador escatológico. Lo que hay incluso

---

[76] Cfr. K. Rahner, «Redención», en *Sacramentum Mundi* V, Herder, Barcelona 1977, pp. 768-773.

de escándalo, y por ello no ulteriormente esclarecible, en esa concepción cristiana de salvación escatológica, sólo será mantenible desde el total amor histórico de Jesús a los pobres y su total entrega histórica a la voluntad del Padre.

4.3.3. *Jesús el Hijo.* No nos referimos aquí al carácter divino de Jesús como Hijo de Dios, sino a la filiación con respecto a Dios que caracteriza al hombre. De nuevo, la realidad de la filiación apareció en Jesús históricamente y, en cuanto se puede colegir el misterio de la relación del hombre con Dios a partir de su conducta humana, también con parcialidad. Queremos decir que la filiación de Jesús aparece históricamente como fe en el Padre y como una fe parcial, tanto en los contenidos como en su realización.

Nocionalmente no cabe duda de que Jesús pensó en el Padre como un Dios de los pobres, que en parte es herencia del AT y en parte es radicalizado por Jesús. Este es el presupuesto del anuncio inaugural de Jesús, según el cual el reino de Dios se dirige a los pobres y, según piensan algunos más radicalmente, únicamente[77] a los pobres; lo cual estaría confirmado por la conocida oración de Jesús: «Yo te bendigo, Padre, porque has revelado estas cosas a los pequeños» (Mt 11, 25).

Afectivamente, Jesús trata con el Padre con absoluta confianza, llamándole Abba, lo cual supone ciertamente su convicción de que Dios es amor, pero con un matiz que en lenguaje humano se puede llamar ternura.[78] Las parábolas de Jesús sobre el amor de Dios a los pecadores, sobre todo la del hijo pródigo, muestran la ternura con que Jesús concibe a Dios. Siguiendo en lenguaje humano, ternura significa bondad y benignidad precisamente hacia lo pequeño, lo despreciado, amor a los que nadie ama y porque nadie los ama. Es un amor de predilección especial por los pequeños.

Práxicamente, Jesús trata con el Padre en obediencia y fidelidad, que como hemos visto le lleva a su solidaridad con los pobres y a su propio empobrecimiento personal hasta el supremo despojo en la cruz, un elemento de lo cual es el abandono del mismo Padre.

---

[77] Cfr. J. Jeremias, *op. cit.*, p. 142.
[78] Cfr. J. I. Glez. Faus, *op. cit.*, pp. 173-177.

Esta parcialidad de la filiación histórica es la que permite en el NT la escatologización de su filiación: Jesús es el Hijo. Incluso la recoge la cristología del NT, aunque pronto pasara a un segundo lugar, al afirmar que Jesús es el *pais Theou,* traducido diversamente como el niño o el siervo, pero equivalente al *ebed Jahve,* el siervo de Yahvé de Isaías (cfr. Mt 21, 37; Hech 3, 13.26; 4, 27.30). Ese *pais Theou,* descrito por Isaías como el enviado para hacer justicia; como elegido, aun siendo despreciado y aborrecido de los poderosos; como confiando en Dios, quien defiende su derecho; como destrozado por los pecados de los hombres y cargando con ellos; ese *pais Theou* es el Hijo escatológico (cfr. 42, 1-9; 49, 1-6; 50, 4-11; 52, 13-53, 12). El Hijo lleva al siervo a su plenitud, pero no hay plenitud del Hijo sin ser siervo.

Precisamente porque el Hijo escatológico es también el siervo, por ello puede ser el primogénito, el hermano mayor, y los hombres pueden hacerse hijos en el Hijo (cfr. Rom 8, 29), pueden introducirse en la divinización, pero ya a la manera histórica de siervos. Jesús puede ser el testigo de la fe (Hebr 12, 2), quien ha vivido la filiación en plenitud histórica, porque es cercano a los hombres. «El santificador y los santificados tienen todos el mismo origen» (2, 11). Desde un punto de vista teológico, y ciertamente desde un punto de vista histórico, los hombres, hermanos de Cristo, son los pobres y pequeños. Hoy como ayer sigue siendo válida la frase de Pablo: «¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos de la nobleza» (1 Cor 2, 26). Esos pueden comprender la filiación de Jesús porque comprenden espontáneamente, y a veces conscientemente, su propia condición de siervos. Y porque le conocen como el hermano cercano pueden también llamar Padre a Dios.

De nuevo la parcialidad de la pobreza y el empobrecimiento no impiden, sino que cristianizan la escatologización de Jesús como el Hijo. De esa forma, además, se facilita la aceptación de la filiación de Jesús. En cualquier caso, su filiación histórica parcial es el camino de los creyentes para reproducir ellos la imagen del Hijo y para acceder, histórica y transcendentemente, al Padre.

4.3.4. *Jesús el Señor.* El NT proclama a Jesús como el Señor escatológico. Esto plantea la doble pregunta

de qué significa señorío y cómo llegar a ser Señor. El NT afirma que por su humanidad glorificada, no sólo por su divinidad,[79] Cristo es ahora aquel a quien el Padre ha sometido todas las cosas (1 Cor 15, 27; Hebr 2, 9; Ef 1, 22), y que ha sido constituido como Señor por su abajamiento hasta la cruz (Fil 2, 6-11).

Ese señorío escatológico, sin embargo, sólo puede ser comprendido desde la propia historia de Jesús. Al Jesús histórico se le presentó agudamente el problema del poder, lo cual constituyó la tentación ambiental, concentrada en importantes ocasiones, de toda su vida. Jesús tuvo que elegir entre el poder mundano o el poder de la verdad y del amor, que llevan a la impotencia humana y a la muerte. Jesús eligió lo segundo: el verdadero poder está en el servicio, no en la imposición. «El Hijo del Hombre no ha venido a ser servido, sino a servir» (cfr. Mc 10, 41-44; Mt 20, 24-28; Lc 22, 25-27). Se da aquí sin duda una revolución en el concepto de señorío: «Los reyes de las naciones gobiernan como señores absolutos, y los que ejercen la autoridad sobre ellos se hacen llamar bienhechores; pero no sea así entre vosotros, sino que el mayor entre vosotros sea como el menor y el que manda como el que sirve» (Lc 22, 25-26). Lo que sea señorío escatológico de Cristo sólo puede ser comprendido desde el servicio de Jesús.

El ser Señor de Cristo en el presente no es un título que le cualifica sólo a él, sino que expresa el ejercicio *in actu* de ese señorío. Este señorío llegará a su plenitud al final, cuando se dé la regeneración de este mundo (Mt 19, 28), la revelación del ser hijos de Dios, la liberación de la esclavitud y decadencia (cfr. Rom 8, 19s), el cielo nuevo y la tierra nueva (Apc 21, 1; cfr. Is 65, 17; 62, 22). Pero ya en el presente ejerce el señorío como fuerza transformadora de la realidad.

En el NT se describe esa fuerza transformadora, por una parte, como libertad. El creyente puede vivir en este mundo sin ser sometido a la maldad del mundo (Rom 8, 39s; 14, 8s); ni la vida ni la muerte, ni lo presente ni lo por venir pueden ya separar del amor de Dios. Como dice Pablo, «todo es vuestro» (1 Cor 3, 22). Pero esa li-

---

[79] Cfr. Comisión Teológica Internacional, *op. cit.,* pp. 631s.

bertad escatológica que produce el Señor no es otra cosa que la realización de las exigencias del Jesús histórico: la superación del egoísmo tal como aparece en las bienaventuranzas y el sermón del monte, la libertad de dar de la propia vida y aun la propia vida por amor. La capacidad real que tiene el Señor para hacer libres no es otra cosa que la realización de las palabras de Jesús: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y agobiados, y yo os aliviaré, porque mi yugo es suave y mi carga ligera» (Mt 11, 28.30). La libertad que produce el señorío de Jesús no es otra cosa que el encuentro con Jesús en su seguimiento. Eso hace al hombre libre y gozoso.

El NT habla, por otra parte, del actual señorío de Cristo como señorío cósmico. Atrevidamente se dice que Cristo es cabeza y mediador de la creación (cfr. Col 1, 15-17); todo tiene en él su consistencia. Esta absoluta afirmación escatológica tiene de nuevo su mediación en el señorío que Jesús ejerció sobre su mundo y su historia. Señorío es liberación. Desde Jesús la creación se hace historia según Dios: «Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva» (Mt 11, 4s; cfr. LC 7, 22). El señorío cósmico de Cristo cobra su dirección y contenidos concretos desde la renovación que hizo Jesús de las realidades terrenas. Por ello también, los creyentes hacen real ese señorío en la construcción histórica del reino de Dios. Como dice la CTI, «con este principado cósmico de Cristo está en perfecta consonancia aquel principado que suele ejercerse en la historia y en la convivencia del hombre, sobre todo por los signos de justicia, que parecen necesarios para la predicación del reino de Dios».[80] Señorío de Cristo en la actualidad no es, entonces, otra cosa que la renovación de la realidad, tanto en la libertad personal del creyente como en el progresivo hacerse del reino de Dios en las realidades sociales; para ambas cosas el criterio sigue siendo el Jesús histórico y los pobres a quienes sirvió y quiso liberar.

De nuevo la concreción parcial de Jesús para nada impide su escatologización como el Señor, sino que da la

[80] *Ibid.*, p. 632.

dirección correcta al contenido y ejercicio del señorío. Lo que añade su escatologización es la convicción y esperanzas destructibles de que el señorío de Jesús se realiza ya históricamente cuando los hombres lo ejercen como él lo ejerció históricamente y de que se realizará plenamente al final de los tiempos cuando le hayan sido sometidos los principados, las potestades y el último enemigo, la muerte (cfr. 1 Cor 15, 25).

4.4. Esta es la forma en que la CL presenta la verdadera humanidad de Cristo y las razones por las que da suma importancia a su presentación. Pudieran discutirse ciertas apreciaciones exegéticas y ciertos énfasis, debido a la propia situación histórica latinoamericana. Pero en principio no parece incorrecto, sino muy fructífero, volver a las narraciones evangélicas para presentar la humanidad de Cristo —como ellas lo hacen— como la historia de Jesús. Tampoco es incorrecto, sino muy necesario, enfatizar esa humanidad polémicamente en presencia de intentos teóricos y prácticos de reducirla, ignorarla o rechazarla. Por último, tampoco parece incorrecto, sino cristianamente justificado, recalcar lo que hemos llamado la 'parcialidad' de la humanidad de Cristo. Esta parcialidad no debe ser entendida como reducción empobrecedora, sino como concreción enriquecedora, porque en el fondo es la forma de mantener la insospechada novedad y escándalo del hombre Jesús.

Esa forma de presentar a Jesús en su humanidad para nada impide la escatologización de su figura, pero salvaguarda del eterno peligro de negar su carne en ese proceso. Con el NT se afirma que Jesús es el hombre, siendo pobre y empobrecido; que es el salvador, siendo el que se entrega a sí mismo por amor a sus hermanos; que es el Hijo, siendo el siervo; que es el Señor, siendo el servidor. Y esa concreción aparece por la primigenia relación de Jesús con el mundo de los pobres.

La escatologización del hombre Jesús es decisiva para la fe; sanciona eternamente, además, la parcialidad específica de Jesús. Pero, a la inversa, la escatologización de la humanidad de Cristo sólo mantiene su cáracter cristiano y su relevancia histórica actual desde la parcialidad de la historia de Jesús.

5. El misterio de Jesucristo. Transcendencia cristológica

Al presentar la verdadera divinidad y humanidad de Cristo ya se ha dicho en lo sustancial en qué consiste su realidad. Pero su misterio más profundo no se desvela hasta considerar divinidad y humanidad en su mutua relación, sin división ni confusión. Ahí se da la transcendencia *específicamente cristológica en la que se fundamenta* el carácter absoluto de la fe cristiana. Esto es lo que afirma el dogma de Calcedonia sin pretender explicar el 'cómo' de esa relación, es decir, el misterio mismo.

La CL no ha elaborado ninguna explicación especulativa de ese misterio cristológico, aunque haya analizado los dos polos del misterio. Queremos ahora recordar algunos planteamientos fundamentales para confesar ese misterio y para confesarlo de tal manera que permanezca misterio. Por último intentaremos esclarecer algunas afirmaciones nuestras que han podido ser comprendidas como atentatorias o al menos ambiguas con respecto al misterio de Cristo.

5.1. La afirmación creyente del misterio de Cristo no implica la comprehensión de ese misterio. Ni siquiera la fórmula de Calcedonia «pretende explicar por fin 'cómo' coexisten en Cristo Dios y el hombre, ya que ahí está la razón misma del misterio, que no es comprensible con ninguna definición positiva».[81] Lo que la teología ha pretendido desarrollar, por una parte, es que «no es contradictorio el que una 'naturaleza humana concreta' exista de manera personal en un nivel ontológico divino»,[82] y, por otra parte, la peculiar epistemología del específico acto de fe en el misterio de Cristo.

5.1.1. El misterio de Cristo se ha formulado ortodoxamente de forma descendente, o bien en la afirmación evangélica de que «la palabra se hizo carne» (Jn 1, 14) o bien en la afirmación dogmática de la unión hipostática, según la cual la unión de naturalezas en Cristo se da en la persona del logos. Este aspecto descendente de la cristología —sean cuales fueren sus dificultades— es irrenunciable, porque plantea el misterio de Cristo formal-

---

81 *Ibid.*, p. 618.
82 C. DUQUOC, *Cristología*, p. 267.

mente como misterio. Estrictamente hablando, nada creado, en cuanto tal, puede ser misterio, sino sólo Dios. Para comprender a Cristo como misterio hay que comprenderlo desde Dios, aunque precisamente por ello sea incomprehensible en último término.

Estrictamente hablando, la teología no puede más que afirmar ese misterio y afirmar —y eso es lo específico de la *teo-logía cristiana*, a diferencia de otras *teo-logías*— que el misterio cristológico es una posibilidad de Dios, aunque esa posibilidad sólo se descubre desde su realización. Digamos brevemente dos palabras sobre esa posibilidad.

La teología sólo puede pensar a Dios de tal manera que *a priori* el misterio cristológico sea posible. Por ello debe rechazar una comprensión de Cristo según la cual Cristo fuese la unión de dos realidades, divina y humana, que —aunque sólo lógicamente independientes— existiesen *prius* como independientes. Más bien hay que pensar la posibilidad en Dios de crear aquello que, siendo distinto de sí, le pertenece a él mismo.

> «Si lo que hace que la naturaleza humana *ex-sista* como realidad diversa de Dios y lo que la une con el Logos son *estrictamente* lo mismo, tenemos una unidad que: a) en cuanto unidad uniente, no puede ser confundida con la unidad unida —confusión que hay que evitar—; b) une al hacer ex-sistir, manifiesta *así* un contenido que no recae otra vez en la expresión vacía de la unidad unida; c) no hace del *asynchitos (inconfuse)* un atributo extrínseco, opuesto a la unidad de nuevo capaz de deshacerla, sino que aparece como momento interno de la *constitución* de lo unido, mediante el cual unidad y diversidad se convierten en características que se condicionan y refuerzan, pero no se oponen».[83]

A esa activa posibilidad de Dios corresponde en el hombre —lo cual de nuevo es descubierto desde la realidad de la encarnación— una capacidad de ser asumido por Dios, pues el hombre es «pura referencia a Dios».[84] En la encarnación Dios actúa esa posibilidad, concreta su misterio genérico de ser Dios en el misterio cristológico.

---

83 K. RAHNER, *Escritos de Teología* I, pp. 202s.
84 K. RAHNER, *Escritos de Teología* III, p. 42. Cfr. B. WELTE, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965, pp. 424-458.

Por otra parte, el misterio genérico del hombre, como «indefinibilidad llegada a sí misma»,[85] se define cuando Dios asume, haciéndola existir, una naturaleza humana.

Esa naturaleza humana de Cristo subsiste, según Calcedonia, en unidad personal con el Logos. De nuevo el término 'persona' no puede entenderse en este contexto previamente al acontecimiento de Cristo, aunque descriptiva y filosóficamente tenga variadas acepciones. En Calcedonia el concepto de persona es ontológico y no tanto psicológico, oral o fenomenológico, como después se ha ido desarrollando. «En la definición de Calcedonia, la conciencia de sí, la libertad, la dignidad moral, provienen del concepto de *naturaleza*».[86] Según esto, lo que se entiende normalmente por ser hombre pertenece plenamente a la humanidad de Cristo. Lo que dice Calcedonia es que lo que sea último e incomunicable de la realidad concreta de Cristo está en el Logos y no en su naturaleza humana. «Esta naturaleza concreta, por el mero hecho de que no determina ningún modo de existencia propio, existe en otra totalidad: su modo de ser es el del Hijo, su manera de ser y de «poseerse» es la misma del Verbo de Dios».[87]

No pretendemos analizar más en detalle los diversos modos de esclarecer teóricamente que el misterio de Cristo no es contradictorio.[88] Sólo nos interesa recalcar el significado permanente de la óptica descendente para formular ese misterio. Este significado no reside en que 'desde Dios' se comprenda el contenido del misterio, sino en recalcar que ese misterio viene de Dios, que la posibilidad de que Dios concretice su misterio cristológicamente ha ocurrido. Y a la inversa, que ese misterio no es posibilidad del hombre, no es producto de la carne y de la sangre, sino que es don. La cristología desde abajo

---

[85] *Escritos de Teología* IV, p. 142.
[86] C. Duquoc, *op. cit.*, p. 268.
[87] *Ibid.*, p. 272.
[88] Además de los trabajos de Karl Rahner citados en la nota 1, cfr. W. Kasper, *op. cit.*, pp. 295-313. C. Duquoc, *op. cit.*, pp. 266-272. O. G. de Cardedal, *op. cit.*, pp. 276-301, 307-329. J. I. Glez. Faus, *La Humanidad Nueva*, vol. II, pp. 485-517, 625-659. P. Schoonenberg, *op. cit.*, pp. 77-119. D. Wiederkehr, *op. cit.*, pp. 567-608. W. Pannenberg, *op. cit.*, pp. 351-452.

es para nosotros sumamente importante para analizar los contenidos concretos de Cristo; pero la cristología 'desde arriba', desde Dios, desde la asumpción de Jesús en la persona del Hijo, tiene el elemento irrenunciable de que proviene desde fuera de nosotros, a lo cual sólo se puede responder con fe y agradecimiento, si es que —como hemos visto— eso que ha ocurrido es salvación.

5.1.2. El contenido del misterio de Cristo exige una epistemología específica, incluso a diferenciación de cuando se habla en general del misterio de Dios o del 'misterio' del hombre. La razón última para ello es que la partícula «es» en la afirmación *Dios es hombre* «no puede identificar la realidad expresada en el sujeto de la frase, 'Dios', con la aludida en el predicado (ser humano, nacer, etc.) de la misma manera que lo hace en nuestros enunciados corrientes».[89] Incluso la normal analogía del ser, que incluye a Dios y al hombre, es superada en este caso.

Esto supone, además de la absoluta sobriedad en el lenguaje y la consciente y refleja relativización de él cuando se habla del misterio de Cristo, dos tipos de exigencias. La primera es la disponibilidad a un cierto no saber controlable sobre el misterio de Cristo. Esa disponibilidad es descrita normalmente como *sacrificium intellectus* o, más bíblicamente, como entrega de todo el hombre, entendimiento y voluntad. En ese sentido hemos equiparado las afirmaciones dogmáticas sobre Cristo a las afirmaciones doxológicas, en las que en base a afirmaciones históricas todavía controlables, que hacen del acto de fe *obsequium rationabile*, se hace la afirmación última no controlable, y que sólo se hace en cuanto existe *la entrega*.[90] Hemos recalcado además que esa entrega del entendimiento tiene que ir integrada en la entrega de la totalidad de la persona, entendimiento y voluntad,

---

[89] K. Rahner, *¿Qué debemos creer todavía?*, p. 110; *Christologie*, pp. 55-57; *Curso fundamental sobre la fe*, p. 340.
[90] Para una explicación de las afirmaciones dogmáticas como afirmaciones doxológicas, cfr. *Cristología*, pp. 278-282. W. Pannenberg, *op. cit.*, pp. 227-232; *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, pp. 174-176, 181-201. E. Schlink, «Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem», en *Kerygma und Dogma* 3, 1957, pp. 251ss.

y más abarcadoramente en la entrega de la propia vida, o al menos en la disponibilidad a ello.[91]

La segunda exigencia es que sea realidad en nosotros, aunque obviamente de forma muy analógica, el mismo misterio de Cristo; que se reproduzca en nosotros analógicamente la encarnación.[92] Esto es lo que ocurre en la gracia: la autocomunicación de Dios a los hombres. En ambos casos la posibilidad sólo aparece después de su realización, pero una vez acaecida la gracia, eso es lo que hace al hombre en su realidad, no sólo en su conocimiento, afín a Cristo. La gracia como autocomunicación de Dios es lo que tienen de común el misterio de Cristo y los hombres agraciados. Esa afinidad y comunidad es lo que posibilita en último término el que la fe en Cristo sea *obsequium rationabile*.[93]

Naturalmente que, dicho de forma abstracta, esta afirmación puede permanecer estéril. Pero si se historiza la encarnación desde la historia de Jesús y si se historiza la gracia desde el seguimiento de Jesús, entonces se ha apuntado al lugar de la verdadera afinidad con Cristo y su misterio. El normal seguidor de Jesús no tendrá por qué explicitar estas reflexiones. Pero, aunque no lo haga, estará viviendo la realidad de la gracia y será capaz de comprender doxológicamente la autocomunicación irrevocable de Dios en Cristo.

5.1.3. La afirmación dogmática del misterio de Cristo, presentada desde una cristología 'descendente', produce un «vértigo metafísico»[94] no controlable por la razón. Es una afirmación límite y obligatoria, pero no es la fuente primigenia de la fe. Para la misma comprensión de la fórmula dogmática hay que partir, por lo tanto, de algo que sea distinto de ella y más original que ella. El

[91] Cfr. *Resurrección de la verdadera Iglesia*, pp. 174ss.

[92] «La *unio hypostatica* se distingue de nuestra 'gracia' no por lo afirmado en ella, que las dos veces (también en Jesús) es la gracia, sino porque Jesús es para nosotros la afirmación, y nosotros no somos la afirmación también, sino los receptores de la afirmación de Dios a nuestro respecto»: K. RAHNER, *Escritos de Teología* V, p. 209.

[93] K. RAHNER, *Escritos de Teología* IV, pp. 91s., ha recalcado la relación entre los dos misterios, en sentido estricto, *ad extra* de Dios, de la encarnación y la gracia.

[94] K. RAHNER, *¿Qué debemos creer todavía?*, p. 111.

vértigo metafísico sólo se puede mantener desde el vértigo histórico, lleno de agradecimiento, amor, compromiso y entrega histórica, que supone la experiencia creyente. «En esa experiencia creyente de Jesús, previa de alguna manera a la Cristología 'metafísica', descubrimos una fuente concreta de conocimiento creyente y un criterio de discernimiento de esa misma cristología *metafísica*».[95]

Esto remite a la experiencia original de la fe en Cristo y exige un modo concreto de acercarse a las fórmulas dogmáticas desde esa fe realizada en Cristo.

(1) A la experiencia original cristiana de la fe le compete el que esté presente el núcleo del misterio cristológico: la manifestación de Dios en el hombre Jesús, la pertenencia del hombre Jesús a Dios y la ultimidad de la relación entre ambos. Esta experiencia creyente puede ser formulada de diversas formas. «Se ha manifestado la gracia salvadora de Dios a todos los hombres» (Tit 2, 11); «se ha manifestado la bondad de Dios nuestro Salvador y su amor a los hombres» (Tit 3, 4). Se puede formular en la actualidad como la esperanza absoluta en que Dios instaurará su reino, anunciado y propiciado por Jesús, a pesar de todas las dificultades en su contra. Mientras se mantenga la ultimidad de Dios y la ultimidad de Jesús y mientras ambas ultimidades vivan la una de la otra a causa de Jesús, entonces se está haciendo la experiencia creyente equivalente a lo que dice Calcedonia. Citando una vez más a K. Rahner, podemos traducir esa experiencia creyente de la siguiente manera:

> «Dios se me ha prometido a sí mismo en Jesús total e irrevocablemente y esa promesa ya no puede ser superada ni revisada a pesar de las infinitas posibilidades de que Dios dispone; él ha puesto una meta al mundo y a su historia, una meta que es él mismo, y esa posición no es sólo algo presente eternamente en el pensamiento de Dios, es algo instaurado por Dios mismo ya dentro del mundo y de la historia, es Jesús, el crucificado y el resucitado».[96]

(2) Esta experiencia creyente de Jesús expresa el contenido de las fórmulas descendentes, pero sólo puede ser hecha en base a la manifestación histórica de Cris-

[95] *Ibid.*

[96] *Ibid.*, pp. 111s.

to: su vida, su actividad, su muerte y su resurrección. A la cristología descendente le compete por esencia un momento ascendente, el impacto real que causa Jesús tal como él apareció sobre esta tierra. La misma comprensión del dogma de Calcedonia no se puede separar del camino —cronológica y teológicamente— que llevó a su formulación.[97]

La formulación del misterio de Cristo de forma descendente, como encarnación y como unión hipostática, por ser afirmaciones límites pueden ser sólo creídas. Pero para que la fe en ello sea posible y tenga un contenido concreto hay que tener siempre presente el contenido concreto de Jesús que lleva y fuerza —aunque esto último se haga sólo libremente— a las afirmaciones límites dogmáticas y neotestamentarias.

5.2. La CL, como hemos dicho, no rechaza el misterio cristológico ni sus formulaciones dogmáticas, aunque no haya sido su tarea analizar especulativamente esas fórmulas. Pero con otras cristologías ha recalcado la limitación del lenguaje humano para expresar ese misterio. Los dogmas hablan realmente sobre Dios, pero no con lenguaje de Dios sino con lenguaje de hombres. Además, por hablar realmente de Dios, ese mismo lenguaje debe ser autocrítico de sí mismo. De ahí que haya que mantener dialécticamente la relación entre «Dios» y «lenguaje» humano, como acertadamente ha descrito J. I. González Faus: «la asunción por Dios de nuestro 'lenguaje' para decirse, y la destrucción por Dios de nuestro lenguaje».[98]

Reconocer la verdad del dogma no significa, entonces, desconocer la ambigüedad de su lenguaje, en cuanto humano, ni las limitaciones pastorales y teológicas de su formulación.[99] El lenguaje, incluso el dogmático, aúna la

---

[97] Cfr. *Cristología,* p. 4.
[98] *Acceso a Jesús,* p. 207.
[99] Cfr. D. WIEDERKEHR, *op. cit.,* pp. 517-526. P. SCHOONENBERG, *op. cit.,* pp. 59-75. W. PANNENBERG, *op. cit.,* pp. 356-363. K. RAHNER, *Christologie,* pp. 55-58. J. I. GLEZ. FAUS, *La Humanidad Nueva,* vol. II, pp. 509-512. O. G. DE CARDENAL, *op. cit.,* pp. 303-329.

posibilidad de expresar la verdad con la peligrosidad de todo lo humano. Varios teólogos lo han reconocido.

> «No podemos negar que hay un peligro: en la sistemática anterior se nota una fuerte tendencia a la formulación abstracta. A medida que se iba acentuando lo abstracto de la terminología, iba diluyéndose cada vez el contenido concreto del sujeto humano 'Jesús de Nazaret', los perfiles teológicos del 'Dios y Padre de Jesucristo' y el dramatismo de la unidad, etc. La síntesis sistemática llegó en gran parte a no ser más que el desarrollo sutil de un único tipo de cristología, es decir, del dogma cristológico antiguo en su forma acusadamente ontológica».[100]

El dogma tiene un valor positivo, regulador e insustituible para mantener la radicalidad del misterio de Cristo (cfr. 2.4.3). Pero su formulación, aunque verdadera y obligante, corre siempre el peligro de todo lo humano, y debe por lo tanto ser siempre comprendida desde el *acontecimiento original que lo posibilitó: la realidad de* Jesús de Nazaret y del Dios que en él se revela. Como ha dicho Olegario G. de Cardedal, es el mismo Nuevo Testamento, «releído y revivido, el que será una amenaza constante para las formulaciones ulteriores».[101] Amenaza no significa aquí ni rechazo, ni reduccionismo, ni empobrecimiento, sino más bien enriquecimiento; vuelta a la fuente primigenia para comprender mejor y más adecuadamente lo insustituible de la compacta fórmula dogmática que, aunque verdadera, «parte de una perspectiva histórica limitada».[102]

Por todo lo dicho, es obvio que la CL ha dedicado más energías a comprender la verdad total de Jesucristo desde el Nuevo Testamento y, dentro de éste, desde la historia de Jesús. Su aproximación a las formulaciones dogmáticas ha sido ascendente: de la historia de Jesús a la plenitud de Jesús, tal como la presenta el NT, y de ésta a las formulaciones dogmáticas.

Este énfasis ascendente desde abajo, desde la historia de Jesús, y el deseo de mostrar con más vigor para la ac-

---

[100] D. WIEDERKEHR, *op. cit.,* p. 519.
[101] *Op. cit.,* pp. 308s.
[102] W. KASPER, *op. cit.,* p. 281.

tualidad el núcleo de las afirmaciones dogmáticas nos ha llevado a hacer algunas afirmaciones sobre Jesucristo que en nuestra opinión no ignoran ni rechazan las afirmaciones dogmáticas, pero que por la relativa novedad de las formulaciones y, a veces también, por cierta imprecisión en el lenguaje, han podido ser interpretadas como atentatorias al dogma y a la verdad sobre Jesucristo. Por esta razón queremos terminar este trabajo explicando algunas formulaciones que hemos usado en otros escritos y esclarecer el contexto teológico y pastoral desde el cual se puede apreciar la intención positiva, no reduccionista, de esas formulaciones.

(1) Por el énfasis que hemos hecho en la relación del Jesús histórico con el Padre se ha podido deducir que su divinidad consistiría sólo en la relación psicológica, históricamente vivida con el Padre en la confianza y obediencia.[103] Ya hemos dicho antes que la divinidad de Cristo consiste en ser consustancial con el Padre (cfr. 3) y que su humanidad está asumida en la persona divina del Logos (cfr. 5.1). En otros lugares hemos repetido que Jesús de Nazaret es el Hijo eterno del Padre.[104]

Lo que hay que esclarecer, en nuestra opinión, es la relación entre las afirmaciones históricas y las transcendentes, entre lo que es el plano de nuestro conocimiento sobre Cristo y el plano de la realidad del mismo Cristo. Esta última sólo puede ser expresada en una formulación doxológica, que para ser 'comprensible' necesita recoger en sí misma el camino que llevó a formularla. Expresado sistemáticamente, ese camino tiene tres pasos fundamentales: (1) la constatación de la relación histórica de Jesús con el Padre, que puede ser aptamente descrita como 'filiación'; (2) la consideración de esa filiación como unidad suprema e irrepetible de Jesús con el Padre, descrita en Juan como unidad de conocimiento y voluntad; (3) la afirmación de la filiación 'divina' de Jesús, es decir, su ser Hijo de Dios, consustancial al Padre.

No se trata, por lo tanto, de oponer realidad divina de Cristo y filiación histórica de Jesús, sino de hacer de ésta el camino para confesar aquélla. Lo que es primero

[103] Cfr. *Cristología*, pp. 291s.
[104] Cfr. *Ibid.*, p. 292.

en el plano de la realidad es último en el plano de nuestro conocimiento. Esto es lo que antes queríamos indicar al afirmar que la divinidad de Cristo, aunque predicada realmente de él, no es predicada directamente, sino sólo a través de mediaciones.

Este modo de proceder lo insinúa también el NT. La vida terrena de Jesús es descrita con unos rasgos que hacen conveniente y necesario nombrar su relación con el Padre como 'filiación'; de ahí nuestra insistencia en recordar su confianza, obediencia y fidelidad. Pero incluso cuando se habla del Cristo ensalzado, junto con otros títulos que apuntan a su relación con Dios (Señor, Palabra), se sigue usando el título de Hijo de Dios, con sentido ya de plenitud, y relacionándolo con la historia de Jesús.

También especulativamente se ha intentado partir del concepto sistemático de filiación para comprender la unión de Cristo con Dios, a partir de la analogía entre humanidad y filiación.

> «Con esta analogía entre filiación y humanidad, se llega más al fondo de la comprensión de la unidad. Mientras en el esquema tradicional de interpretación se queda la unidad de la 'naturaleza' humana con la divina en una unidad no específica de actuación por la hipóstasis divina, puede ahora pensarse que la relación creatural del hombre con Dios en cuanto fenómeno y origen de su ser hombre es absorbida en la relación intradivina del Hijo con el Padre en cuanto fundamento y origen de su ser divino».[105]

No usamos, por lo tanto, la categoría relacional de filiación para debilitar la realidad ontológica de naturaleza divina, sino para hacer accesible al *intellectus fidei* cómo Jesús puede ser Dios, explicitando *qué* hay en la naturaleza humana que haga verosímil el que pueda ser asumida por Dios, de modo que aquello que sea asumido pueda ser Dios.

Usar la filiación como categoría sistemática para acceder a la divinidad de Cristo tiene además importancia teo-lógica y pastoral. Teóricamente se hubiese podido elegir la categoría de 'poder' para hacer comprensible su divinidad. Esto es lo que expresarían los milagros

[105] D. WIEDERKEHR, *op. cit.*, p. 581.

y el título Señor, entendido desde el poder sin ninguna dialéctica. Lo primero ha sido normalmente abandonado por exegetas y teólogos, y lo segundo ya se ha explicado que no responde a la realidad de Cristo, si el poder implicado en el señorío no es criticado desde la misma historia de Jesús. De todas formas, si se buscase explicar la unidad de Jesús con Dios desde el poder, se estaría diciendo muy eficazmente que la última realidad de Dios es el poder, con lo cual aumentaría la ambigüedad y el peligro de la comprensión del mismo Dios.

La categoría del Hijo se presta, sin embargo, a romper esa ambigüedad y peligro, si es que el Hijo es a la vez el *pais Theou* y por ello es constituido como Señor. Con ello se preserva la novedad escandalosa de la divinidad y se puede presentar pastoralmente la eterna divinidad de Cristo en situaciones de pueblos crucificados, como los latinoamericanos, en que es esencial, en la comprensión de Cristo, su aspecto de siervo.[106]

La realidad divina de Cristo será comprendida diversamente de hecho, según el modelo de comprensión teológica. Comprender esa realidad radicalmente desde su filiación es mantenerse fiel al NT; pero para ello hay que retornar a la aparición histórica de esa filiación. Recalcar, por lo tanto, la relación histórica de Jesús con el Padre no es el modo de anular su divinidad, sino, a nuestro entender, de potenciarla, de posibilitar la afirmación dogmática de su consubstancialidad con el Padre y de presentar pastoralmente un acceso a la divinidad de Cristo.

(2) En ocasiones hemos escrito que Jesús se va haciendo Hijo de Dios,[107] lo cual ha llevado a pensar que defendemos algún tipo de adopcionismo o negamos la preexistencia de Cristo. No es ésta ciertamente la intención de esa formulación (cfr. 3.1.2.), y además el lenguaje de «hacerse» lo usamos en el contexto de la historia humana de Jesús (cfr. 4.2.). La fórmula *hacerse Hijo de Dios* no pretende expresar antisimétricamente la fórmula *hacerse Dios hombre.*

---

[106] Cfr. J. SOBRINO, «La fe en el Hijo de Dios desde un pueblo crucificado», en *Concilium* 173, 1982, pp. 331-340.
[107] Cfr. *Cristología*, pp. 91, 243.

Ignorando ahora si la terminología de «hacerse» es afortunada o no, dos cosas quiere recalcar ese lenguaje. La primera es que Jesús tiene una historia por ser hombre y que, a través de esa historia, va desvelando lo que es desde siempre. Pero esto último, a su vez, sólo es posible desde la develación histórica. Precisamente porque su ser Hijo de Dios es una realidad plena, necesita una historia, con todos sus vaivenes, desarrollos, novedades y escándalos, para que asintóticamente pueda reproducir la plenitud de su ser Hijo. Dicho de otra forma, la *revelación* de la plena filiación de Jesús no se hace puntualmente según el NT —y prueba de ello son los mismos intentos del NT de relacionar su filiación divina con varios, no uno, de sus acontecimientos históricos (cfr. 3.1. 2.)—, sino históricamente. No es ciertamente sólo su naturaleza, pero ni siquiera sólo uno de los acontecimientos de su vida, sólo una de sus actitudes, sólo su destino, sino la totalidad histórica de todo ello lo que revela su filiación.

La segunda cosa que pretende recalcar esta afirmación es que la historicidad de Jesús le afecta hasta en lo más profundo de su relación teologal con el Padre. Esta no es una afirmación apriorística, sino constatación de que en el Evangelio su confianza, obediencia y fidelidad al Padre tiene también una historia. Y la Carta a los Hebreos tiene mucho cuidado en recalcarla, porque de esa forma histórica puede afirmar sin lugar a dudas que Jesús ha vivido en plenitud la relación con el Padre. Por ello llega a hacer la atrevidísima afirmación de que Jesús es quien ha vivido originariamente y en plenitud de la fe (cfr. Hebr 12, 2). La carta no muestra sólo la historicidad del ser hombre de Jesús, sino que introduce esa historicidad en la relación histórica de Jesús con el Padre.

Eso es lo que pretende la afirmación. Quizá el lenguaje de 'hacerse' sea hoy fácilmente aceptable si se aplica al hacerse *hombre* de Jesús, pero cause todavía malos entendidos si se aplica al hacerse de Jesús como *Hijo* de Dios. En ese sentido puede buscarse otro lenguaje que se preste menos pastoralmente a esos malos entendidos, diciendo simplemente que también para el hombre Jesús el Padre se le presentó como misterio, y misterio tanto mayor cuanto mayor fue la cercanía de Jesús con él, y

que Jesús fue respondiendo fielmente a ese misterio. Pero lo que nos parecería contraproducente es abandonar el lenguaje histórico para describir a Jesús incluso en su relación con el Padre. Ese lenguaje histórico no puede afirmar que la filiación divina se va haciendo, pero puede recalcar históricamente la aparición de esa filiación. Kasper distingue bien entre lo que «es» Jesús y el modo en que su ser va apareciendo, precisando el lenguaje:

> «La interpretación escatológico-histórica de la realidad por parte de la Escritura no conoce concepto alguno esencial de tipo suprahistórico; interpreta el ser no como esencia, sino como realidad, es decir, como ser actuante. Por supuesto que la sentencia 'el ser está deviniendo' no equivale a afirmar que un ser se hace. En la historia se confirma y realiza lo que una 'cosa' *es*. En este sentido la resurrección de Jesús es la confirmación, revelación, puesta en vigor, realización y consumación de lo que Jesús antes de pascua pretendía ser y era. Su historia y su destino son la historia (¡no el hacerse!) de su esencia, su temporalización y autoexégesis».[108]

Estas precisiones conceptuales y terminológicas pueden ser útiles para superar cualquier concepción adopcionista. Pero no eliminan, sino que recalcan el hecho de que la filiación de Jesús se nos muestra a nosotros a través de su historia y que sólo desde la plenitud final de esa historia se le puede llegar a conocer como Hijo de Dios. «Así se comprende que sólo al final y tras la consumación del camino de Jesús, o sea, tras la pascua, les resultara claro a los discípulos el pleno sentido de la pretensión y actuación prepascual de Jesús, su dignidad como hijo de Dios».[109] Lo que hay que enfatizar en esta correcta afirmación es que el momento puntual revelatorio de la pascua vive del camino de Jesús, que no es puntual, sino realmente histórico. En la pascua Jesús llega a mostrarse como lo que él «es». Pero a ese «es», realizado en las condiciones de la existencia humana, le compete por esencia tener una historia, sin la cual ni Jesús hubiese realizado su ser Hijo de Dios, una vez que por el designio de Dios el Hijo se hace carne.

Hechas estas precisiones, es importante recordar la

[108] *Op. cit.*, p. 202.
[109] *Ibid.*, pp. 202s.

razón pastoral por la cual se ha insistido en mostrar la filiación de Jesús a la manera histórica y su historicidad al nivel teologal. En América Latina se toma en serio lo que el Vaticano II, Medellín y Puebla han llamado los «signos de los tiempos». Precisamente porque se toman *teológicamente* en serio esos signos de los tiempos y no se les reduce a signos sociológicos, económicos y políticos, se les interpreta como la novedosa voluntad de Dios. Así como la concreción de la filiación de Jesús cercano a un pueblo crucificado, así presentar la historia de su relación con el Padre es importante para aprender a escuchar histórica y novedosamente la voluntad actual del Padre, para mantenerse obedientes en ponerla en práctica y fieles en su ejecución. Es importante sentir a Jesús cercano también ante la novedad de la voluntad de Dios en nuestros días. No es pequeño consuelo para los cristianos que tienen que discernir en situaciones dolorosas y peligrosas la voluntad del Padre, cuando ésta se hace exigente, cuando se hace luminosa en los anhelos de liberación y oscura en los horrores de la crucifixión, cuando presenta la dialéctica entre luchar contra la pobreza y el propio empobrecimiento, encontrar en Jesús a alguien que también se puso delante del Padre en situaciones similares. En esa disponibilidad a oír la voluntad del Padre, al cambio y la conversión, a la novedad y el escándalo, experimentan los cristianos que se van haciendo cada vez más hijos de Dios, aunque ya lo fueren por el bautismo.

Sea cual fuere la formulación más correcta sobre la historicidad teologal de Jesús, lo que pastoralmente interesa y consuela a esos cristianos es constatar que también la relación de Jesús con el Padre tuvo una historia llena de exigencias, de luces y oscuridades, de antinomias difíciles de reconciliar; que también a Jesús el Padre fue «perfeccionando mediante el sufrimiento» (Hebr 2, 10). De ese Hijo de Dios, sujeto a la prueba, al aprendizaje y al sufrimiento, y que así llegó a la perfección (cfr. Hebr 5, 9), se sienten cercanos esos cristianos.

(3) Hemos escrito que Jesús es en directo la manifestación del Hijo y no sin más la revelación epifánica del Padre,[110] y hemos enfatizado que en Jesús aparece el

[110] Cfr. *Cristología*, pp. 91, 294.

modo de cómo corresponder al Padre, el camino al Padre. De ahí se ha deducido que, según esto, Jesús no sería el revelador del Padre.

Estas afirmaciones nuestras requieren sin duda alguna aclaración. Por una parte es evidente que en el NT se hacen afirmaciones claras sobre el carácter revelatorio de Cristo con respecto al Padre. El es imagen del Dios invisible (Col 1, 15), reflejo de su gloria (Hebr 1, 3), manifestación de la gloria del Padre (Jn 17, 4-6). Según la categórica sentencia de Juan, «El que me ve a mí está viendo al Padre» (Jn 14, 9). Sin duda ninguna Jesús revela al Padre. Jesús es la forma que tiene el Padre para hacerse presente entre los hombres.

Por otra parte, Jesús no revela al Padre epifánicamente, como si lo que apareciera en Jesús fuese la divinidad al modo de paternidad, sino sacramentalmente, como expresión, palabra del Padre, sin ser él mismo el Padre. Lo que ha aparecido históricamente entre nosotros es la divinidad a la manera de filiación. «Jesús ha revelado a Dios en la condición de Hijo».[111] «Jesús vivió a Dios como Hijo en nuestra condición».[112] Eso no es más que volver al dogma de la encarnación, según el cual es el Hijo eterno, no el Padre, el que se hace hombre.[113] Pero precisamente porque Jesús es la encarnación del Hijo, y el Hijo es la palabra intratrinitaria del Padre, por eso Jesús es también expresión, palabra, sacramento del Padre. Históricamente, lo que aparece en directo es la sacramentalidad de Jesús con respecto al padre por la unidad de conocimiento y amor entre ambos; doxológica e indirectamente aparece la unidad de Jesús con el Hijo eterno.[114]

Jesús, por lo tanto, revela realmente a la divinidad. En directo, es la aparición entre nosotros de la divinidad al modo de filiación, no de paternidad. Pero porque

111 Cfr. C. Duquoc, *Jesús, hombre libre*, p. 116.
112 *Ibid.*, p. 117.
113 K. Rahner ha recalcado la importancia sistemática de esta verdad fundamental: *Escritos de Teología* IV, pp. 105-136; *Mysterium Salutis* II/I, pp. 360-445.
114 «La unidad del hombre-Jesús con el Logos se expresa indirectamente en el Nuevo Testamento sólo como razón íntima de la unidad entre el Padre y Jesús»: W. Kasper, *op. cit.*, p. 286. Cfr. W. Pannenberg, *op. cit.*, p. 403. D. Wiederkehr, *op. cit.*, pp. 506s.

revela la divinidad a modo de filiación, y la esencia del Hijo es ser expresión y sacramento del Padre, por ello Jesús revela también sacramentalmente, no epifánicamente, al Padre.

La intención teológica y pastoral de nuestras afirmaciones, aunque imprecisas en su formulación, no ha sido otra que mantener una doble e importante verdad. La primera es mantener el misterio de Dios como misterio, incluso después de la aparición de Jesús; más aún, mantener que, precisamente en Jesús, Dios se manifiesta plenamente y permanece misterio, es decir, el origen absoluto sin origen y el futuro absoluto. Paradójicamente, en la cercanía de Dios en Jesús se muestra en toda su radicalidad su condición de misterio santo. Con ello se trata de no reducir la realidad de Dios a la cristología, aunque cristianamente deba *concentrarse* desde ésta.[115] El Padre se ha dicho en Jesús, pero no por ello deja de ser el misterio último: «Al ser Hijo, no puede en ningún caso ser el padre, esto es, rechazar —a no ser en la imaginación— el no ser para sí mismo su propio origen».[116] Se puede y debe decir, por lo tanto, que Jesús es el sacramento del Padre, pero con la condición de no hacer de esa sacramentalidad el modo de que el Padre no sea ya el misterio último de la historia y de los hombres.

La segunda razón es para recalcar la complementariedad de aspectos en Jesús para nuesta propia relación con el Padre. Si la terminología de «sacramentalidad», «revelación», implica la función de Jesús para que nosotros sepamos del Padre, la terminología de Hijo implica sin duda también el modo de corresponder como Hijo al Padre. Esta complementariedad de aspectos la ha expresado bien W. Kasper: «Jesús no es otra cosa que el amor humanado del Padre y la respuesta humanada de la obediencia».[117] En este sentido hemos hablado y en-

115 Sobre la diferencia entre concentración y reducción cristológica, cfr. J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, pp. 56ss. Karl Rahner, de quien no se puede dudar que opere una concentración cristológica para la teología (cfr. *Escritos de Teología* I, pp. 142ss.), afirma también que se requiere la mayor cautela frente a una *reducción cristológica: Curso fundamental sobre la fe*, p. 30.
116 C. Duquoc, *op. cit.*, p. 117.
117 *Op. cit.*, pp. 285s.

fatizado el lenguaje sobre Jesús como «camino» al Padre,[118] de suma importancia pastoral para no comprender nuestra relación con Dios sólo al nivel del saber, sino de la praxis.

Esta complementariedad está expresada en la tensión entre ser «verdad» y «camino» (cfr. Jn 14, 6). Pastoralmente también la ha recalcado Puebla: «Cristo nos 'revela' al Padre» (n. 211); y a la vez «no hay otro camino que lleve al Padre» (n. 214).

Se comprenderá entonces que la intención de las afirmaciones anteriores no es ni negar la relación de Cristo con el Padre ni negar el carácter revelatorio de esa relación. Se ha tratado más bien de no comprender esa revelación *sólo* gnósticamente o *sólo* descendentemente, sino de entenderla también práxica y ascendentemente. La fe cristiana basada en Jesús consiste en conocer al Padre desde Jesús y en corresponder al Padre como Jesús. Lo primero no hace desaparecer, sino radicalizar, la realidad del Padre como misterio; lo segundo no es más que hacer justicia a la revelación de Dios en Jesús a la manera de Hijo.

(4) Ha extrañado, por último, nuestra descripción de Dios como proceso trinitario,[119] como si de esa forma se negase la realidad en sí del Dios trinitario o se sugiriese que la historia es lo que constituye formalmente a Dios.

No hemos pretendido ciertamente ninguna especulación sobre la Trinidad, sino afirmar en lenguaje humano la modalidad específica de la revelación de Dios desde Jesús. Ya se ha tratado abundantemente la identidad entre la trinidad económica (la trinidad para nosotros) y la trinidad inmanente (la trinidad en sí misma).[120] La Iglesia ha hecho afirmaciones sobre esta última, pero en último término las ha hecho en base a la manifestación para nosotros a partir de Jesús.

Lo que hemos querido añadir con la terminología de «proceso» trinitario es que Dios no sólo se revela trinitariamente para nosotros, sino que asume en sí mismo la historia de los hombres. Esto es ciertamente claro en

118 Cfr. *Cristología*, pp. 91s., 292-295.
119 Cfr. *Ibid.*, p, 192.
120 Cfr. los trabajos de Karl Rahner citados en la nota 113.

la encarnación, y de ahí que el NT y la Iglesia usen el lenguaje del «devenir» hombre de Dios, aunque este lenguaje haya de ser usado cuidadosamente.[121] Pero de forma ciertamente análoga se puede hablar de la asunción por parte de Dios de la historia de los hombres. «El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre».[122] La Iglesia «por esta profunda analogía se asimila al Misterio del Verbo encarnado. Pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como órgano de salvación a El indisolublemente unido, de forma semejante la unión social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo, que la vivifica, para el incremento del cuerpo (cfr. Ef. 4, 16)».[123]

Estas dos afirmaciones del Vaticano II no están en un contexto trinitario, pero indirectamente afirman la relación de Dios con la historia de los hombres y con la Iglesia y, a la inversa, la relación de esa historia con Dios, y con una profundidad que exige relacionarla con la encarnación, aunque obviamente no se afirma ésta de todos los hombres, sino sólo de Cristo. Por ello se recalca el lenguaje de 'analogía' y de 'en cierto modo'.

Lo que nos parece, entonces, que se debe afirmar es que, por una parte, la historia y el proceso histórico no constituyen formalmente a Dios, no hacen que Dios sea Dios, así como la humanidad de Jesús no hace que Dios llegue a ser Dios. Pero, por otra parte, tampoco parece posible dejar de afirmar que la historia afecta a Dios, así como la encarnación afectó realmente a Dios. El «cómo» de ambas realidades es misterio. El que Dios devenga hombre y el que Dios asuma la historia son misterio, pero

121 Cfr. K. RAHNER, *Escritos de Teología* IV, pp. 148-157.
122 *Gaudium et Spes*, n. 22. J. I. GLEZ. FAUS, en *op. cit.*, pp. 328-338, introduce este texto en el tratamiento de la recapitulación de todas las cosas en Cristo, y cita un famoso texto de Karl Barth que puede iluminar lo que pretendemos mostrar: «En Jesucristo no ha sido un hombre, sino más bien lo humano de *todos* los hombres en cuanto tal, lo que ha sido transpuesto y elevado a la unidad con Dios» (*Kirchliche Dogmatik* IV, 2, p. 52). Evidentemente, se trata aquí de mostrar la posibilidad de elevación de la humanidad a Dios; pero, si esto no es pura metáfora, se implica también la asumpción por Dios, en la encarnación, de todo lo humano en cuanto tal.
123 *Lumen Gentium*, n. 8.

no por ello dejan de ser afirmaciones cristianas fundamentales. En este sentido se ha usado la terminología de «proceso» trinitario, como modo de recalcar en lenguaje humano la asunción de la historia procesual por Dios, y la asunción de ésta precisamente como historia abierta, no meramente como naturaleza cerrada.

La dimensión 'evolutiva' implicada en la terminología de proceso no quiere sino afirmar que Dios no es sólo el origen absoluto, sino también el futuro absoluto, lo cual significa que sólo al final se romperá la tensión del ya pero todavía no, y que esa tensión se romperá definitivamente como salvación, triunfo de Dios, manifestación definitiva de Dios; en lenguaje paulino, que sólo al final Dios será todo en todo (cfr. 1 Cor 15, 28).

Sea cual fuere la fortuna de las expresiones anteriores, su intención es precisamente posibilitar una lectura radicalmente teo-lógica de la historia y no reducirla a una lectura sólo sociológica, económica, política o cultural. Es Dios el que atrae a la historia a su plenificación, es Dios y no un mero ideal humano de sociedad, por mucho que haya que trabajar por ello, el que desencadena los mejores impulsos liberadores de los hombres, el que mueve a superar las limitaciones de esos impulsos y el que condena impulsos esclavizantes. Si en América Latina se cree que esos impulsos tendrán éxito definitivo en la transcendencia, es por la fe en la cercanía de Dios. En lenguaje humano eso se puede decir afirmando que Dios está en nuestra historia sin perder su transcendencia y que él ha querido libremente asumir nuestra propia historia. Desde Jesús, Dios se ha mostrado como Padre, origen y futuro absolutos, misterio salvífico y escandaloso que permanece misterio; se ha mostrado como Hijo, encarnado en la historia de Jesús; se ha mostrado como Espíritu, interiorizado en los hombres y en la historia, que sigue produciendo verdad y vida. Para afirmar de Dios en sí mismo lo que aparece de él en su revelación para los hombres, hay que mencionar de alguna forma la 'apertura' en Dios, que la va concretizando a lo largo de la historia y a través de la historia de los hombres asumida por él. En este sentido se habla de 'proceso' trinitario.

6. La fe en Jesucristo

Hemos escrito largamente, con cierto temor y temblor, acerca de la *verdad sobre Jesucristo*. Lo hemos hecho con honradez desde la Iglesia y desde lo que el Espíritu está develando en las Iglesias de América Latina. Quizá este esclarecimiento haya sido útil para mostrar que, al menos en lo sustancial, no hay intención ni realidad de reducir la total verdad sobre Jesucristo en la CL. Quizá queden todavía dudas y sospechas. La misma limitación humana para hablar adecuadamente sobre Jesucristo impone sobriedad a cualquier reflexión cristológica. La misma realidad de Jesucristo, mayor que cualquiera de las formulaciones sobre él, exige siempre nuevas reflexiones. La tarea de la cristología, por lo tanto, continúa.

Queremos terminar, sin embargo, aunque sea muy brevemente, con algo al servicio de lo cual debe estar toda cristología, sean cuales fueren sus méritos o limitaciones, toda pastoral, toda evangelización e incluso todas las afirmaciones dogmáticas: *la fe en Jesucristo*. Reflexionar y esclarecer la CL tiene importancia. Pero mayor la tiene constatar si y en qué medida hay fe real en Jesucristo en América Latina, de la cual surge y a cuyo servicio debe estar la CL. Nadie puede responder definitivamente a esa pregunta, pues pertenece al misterio último del hombre. Pero sí se pueden hacer algunas observaciones.

Si personas y comunidades siguen a Jesús, si anuncian el reino de Dios a los pobres; si buscan la liberación de todas las esclavitudes; si buscan que todos los hombres, sobre todo la inmensa mayoría de hombres y mujeres crucificados, vivan con la dignidad de hijos de Dios; si tienen la valentía de decir la verdad, que se traduce en denuncia y desenmascaramiento del pecado, y la firmeza de mantenerse en los conflictos y persecución que ello conlleva; si en ese seguimiento de Jesús realizan su propia conversión del hombre opresor al hombre servicial; si tienen el espíritu de Jesús, con entrañas de misericordia, con corazón limpio para ver la verdad de las cosas, si no se entenebrece su corazón aprisionando la verdad de las cosas con la injusticia; si al hacer la justicia bus-

can la paz y al hacer la paz la basan en la justicia; si hacen todo eso siguiendo a Jesús y porque así lo hizo Jesús, entonces están creyendo en Jesucristo.

Si en el seguimiento de Jesús surgen los problemas últimos de la existencia y de la historia y tienen el coraje de responder como Jesús, mencionando e invocando el nombre de Dios; si tienen el coraje de orar ante y a ese Dios, con oración de júbilo cuando a los pobres se les revela el reino y con oración agónica del huerto cuando surge el misterio de iniquidad; si en el seguimiento han encontrado la perla preciosa y el camino a Dios, por lo cual lo entregan todo y la pesada carga del Evangelio se hace ligera; si permanecen con Dios en la cruz de Jesús y en las innumerables cruces de la historia, si a pesar de eso su esperanza es más fuerte que la muerte, entonces creen en el Dios de Jesús.

Si en ese seguimiento y en esa fe encuentran más gozo en dar que en recibir; si están dispuestos a dar de la propia vida y aun la propia vida para que otros tengan vida; si entregan su vida en lugar de guardarla para sí, entonces están dando el testimonio del mayor amor; están respondiendo, en el amor a los hermanos, al Dios que nos ha amado primero; están viviendo en el Espíritu de Dios que se ha derramado en nuestros corazones; están viviendo el don de Dios y a Dios como don, ante el cual la última palabra, a pesar y a través de los horrores de la historia, es una palabra de gracias.

Quien sea esto y haga esto tiene la realidad de la fe en Jesucristo. Nada le costará confesarla en palabras, en los credos de la eucaristía, en las formulaciones de la religiosidad popular, en las reflexiones de las comunidades de base o en las afirmaciones de la Iglesia. Quizá a algunos les haya ayudado incluso la CL para formular y formularse a sí mismo su fe vivida en Cristo. Pero cualquiera de esas formulaciones vivirá de algo anterior a ellas: su entrega a Cristo y su amor a Cristo.

El último lenguaje de la fe es el amor. Quien quiera verificar su propia verdad acerca de Cristo deberá, en último término, preguntarse por su amor a Cristo. ¿Hay amor a Cristo en América Latina? Quizá esta sencilla pregunta sea la última clave para comprender e interpretar la verdad que se afirma sobre Cristo. Sólo Dios conoce la

medida de ese amor. Pero sería injusto no reconocer que en América Latina hay cristianos que pueden hacer suya la exultación de Pablo:

> «¿Quién podrá privarnos de ese amor del Mesías? ¿Dificultades, angustias, persecuciones, hambres, desnudez, peligros, espada? Dice la Escritura: Por ti estamos a la muerte todo el día, nos tienen por ovejas de matanza (Sal 43, 23). Pero todo eso lo superamos de sobra gracias al que nos amó. Porque estoy convencido de que ni muerte ni vida, ni ángeles ni soberanías, ni lo presente ni lo futuro, ni poderes ni alturas, ni abismo ni ninguna otra criatura podrá privarnos de ese amor de Dios, presente en el Mesías Jesús, Señor nuestro» (Rom 8, 35-39).

2

Significado del Jesús histórico en la cristología latinoamericana*

Los teólogos de la liberación y el pueblo cristiano que representan aceptan generalmente en la realidad de su fe y en la reflexión teológica sobre ella la totalidad de Jesu-Cristo. Esa totalidad, sin embargo, no es vista como una totalidad acumulativa de Jesús (histórico) y Cristo (de la fe), sino como una totalidad con dos momentos que por su naturaleza se complementan. La teología latinoamericana, sin duda, ha privilegiado *metodológicamente* el momento del Jesús histórico, dentro de la totalidad de Jesucristo y para mejor acceder a esa totalidad.[1] Con ello cree haber encontrado un mejor punto de partida para articular la totalidad de la fe cristológica —por lo que toca a la realidad y relevancia de su objeto— y el mejor modo de acceder en la actualidad —hermenéuticamente— a ese objeto.

La intención de este trabajo es mostrar el hecho y el derecho de ese modo de proceder metodológico, comparándolo también y diferenciándolo de otras cristologías que, de una u otra forma, están revalorizando la figura

---

* Este trabajo fue escrito en 1979 y hasta ahora no ha sido publicado. Su finalidad consiste en avanzar teóricamente sobre el significado del Jesús «histórico» en la cristología latinoamericana, en presencia de otras cristologías actuales que también se remontan a él como punto de partida o revalorizan su importancia para la cristología sistemática.

[1] Cfr. cap. 1, nota 19.

del Jesús histórico. Los puntos de comparación que se establecen no pretenden agotar la problemática del Jesús histórico en otras cristologías, sino esclarecer aquellos mínimos de afinidad y diferencia que ayuden a comprender lo que sea típico del uso del Jesús histórico en la cristología latinoamericana.

1. La historización de Jesucristo en las cristologías actuales

Es indudable que en los últimos decenios existe en la teología sistemática, tanto católica como protestante, una tendencia a historizar a Jesu-Cristo,[2] revalorizando el significado revelatorio de su existencia terrena y revalorizando ésta para la compresión total de Jesu-Cristo.

La cristología latinoamericana se inscribe formalmente en ese proceso, pero con características propias. Al describir a continuación ese movimiento de revalorizar la historia de Jesús, hay que tener en cuenta la dirección que va tomando esa historización, las razones teológicas y pastorales a las que responde y las consecuencias para la cristología sistemática.

1.1. La cristología latinoamericnaa presupone —y sustancialmente agradece— determinados logros de la cristología europea de volver a la historia de Jesús. Recogiendo lo más sustancial y provechoso de ese proceso, podemos recordar el ingente esfuerzo especualtivo de K. Rahner para recobrar para Cristo su verdadera humanidad y evitar de ese modo la penosa sensación de mitología que, además de ser contraria a la intención de la Escritura y el dogma, hacía culturalmente difícil la aceptación de Cristo.[3] Es ahora irrelevante aludir al método rahneriano para lograr la historización de Cristo, pero sí es importante recalcar el contenido cristológico que va elaborando y la razón por la que lo elabora.

Rahner recalca la verdadera humanidad de Cristo y la concibe, además, sacramentalmente. Cristo fue realmente hombre; pero, además, su humanidad concreta es la exégesis de la transcendencia de Cristo, de modo que fuera de esa humanidad vano es buscar el lugar de comprensión de Cristo y de la realización de la fe en él.[4] Esta reflexión no es puramente académica, ni está exigida sólo por la misma realidad de Cristo, sino que es necesaria para superar la profunda crisis de sentido que se ocasiona en muchos creyentes cuando se les presenta una transcendencia sin historia, un Cristo sin Jesús. Por ello, el aporte de Rahner es profundamente pastoral y responde a una determinada crisis.[5]

La vuelta teológica hacia la humanidad de Cristo ha seguido su proceso. Del énfasis rahneriano en el 'verdadero hombre' de la fórmula dogmática, muchos teólogos y el mismo Rahner han avanzado a 'Jesús de Nazaret'. Este segundo paso es el que propiamente da pie a las cristologías actuales que enfatizan al Jesús histórico. A este paso han ayudado sin duda los numerosos trabajos exegéticos y bíblicos sobre Jesús; pero lo más importante consiste en que, al traducir 'humanidad de Cristo' por 'Jesús de Nazaret', se ha replanteado el mismo significado del quehacer cristológico sistemático. Los contenidos concretos de Jesús de Nazaret son los que han forzado —más allá de la confesión de su verdadera humanidad— a que la cristología se revise a sí misma.

En ese proceso de revisión la cristología sistemática no comienza ya metodológicamente con los dogmas cristológicos —aunque éstos se acepten y desde el principio estén suministrando radicalidad y poniendo límites a las reflexiones sobre Cristo—. Las fórmulas dogmáticas, bien en su sentido estricto de fórmulas conciliares, bien en su sentido amplio de fórmulas bíblicas que expresan la realidad del Cristo de la fe, no son punto de partida de las cristologías sistemáticas, sino puntos de llegada. La vuelta metodológica a la historia de Jesús muestra que sólo recorriendo esa historia puede cobrar sentido el conteni-

---

2 Cfr. cap. 1, nota 1.

3 «Problemas actuales de cristología», en *Escritos de Teología* I, Taurus, Madrid 1963, pp. 169-222; «Para la teología de la Encarnación», en *Escritos de Teología* IV, Taurus, Madrid 1964, pp. 139-157.

4 «Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios», en *Escritos de Teología* III, Taurus, Madrid 1961, pp. 47-59.

5 «Sobre la posibilidad de la fe hoy», en *Escritos de Teología* V, Taurus, Madrid 1964, pp. 11-31.

do doxológico de las formulaciones sobre Cristo.[6] Y, más en concreto, muestra que sólo partiendo de Jesús se evita la universalización abstracta, con sus secuelas negativas de manipulabilidad de lo que es esencial en la misma cristología, es decir, las realidades de «Dios», «hombre» y «Cristo».

También en este proceso de revisión se ha desabsolutizado la presentación de Cristo, mostrando más bien su relacionalidad constitutiva. Evidentemente, Cristo siempre ha sido visto en la reflexión trinitaria en relación con el Padre y el Espíritu; pero las cristologías tradicionales han presentado a Cristo de un modo regional y absolutizado. La vuelta al Jesús histórico ha forzado a descubrir una doble relacionalidad. Se descubre, por una parte, su relación constitutiva con el Padre y, más en concreto, con la última voluntad del Padre que es el acercamiento del reino de Dios.[7] Se descubre, por otra parte, su intrínseca relación con las prácticas eclesiales de las comunidades que surgieron después de la resurrección, de modo que no se puede comprender adecuadamente a Cristo sin referencia a esas comunidades que fueron recordándolo.[8] Esta doble relacionalidad histórica (teo-lógica y pneumato-lógica) de Jesús es de suma importancia para no plantear hoy la cristología de forma regional, como en los antiguos tratados, sino en relación con aquello con que también se relacionó Jesús. Para comprender a Cristo habrá que comprender al Dios del reino y también la fe en Cristo que el Espíritu suscita en las comunidades. Todo ello hace cambiar la misma noción de método en la cristología, prohibiendo —por paradójico que parezca— una cristología 'en sí misma', pero posibilitándola en verdad al remitirla en último término a un contexto trinitario.

6 Cfr. D. WIEDERKEHR, *Mysterium Salutis* III/I, Cristiandad, Madrid 1971, p. 558.

7 Que Jesús no se predicó a sí mismo, sino al reino de Dios, es hoy comúnmente aceptado en las cristologías sistemáticas (cfr. Rahner, Schillebeeckx, Kasper, Küng, etc.). Sin embargo, no suele recalcarse suficientemente que su relación es al reino de Dios en lo que tiene de *reino.*

8 Este punto lo ha recalcado vigorosamente SCHILLEBEECKX, *Jesus,* New York 1969, pp. 43-57, así como W. KASPER, *Jesús el Cristo,* Sígueme, Salamanca 1976, pp. 27-30.

En este proceso se ha revisado, por último, la hermenéutica adecuada para superar la distancia histórica y cultural entre Cristo y el presente. El interés de la hermenéutica se ha desplazado de la comprensión del Cristo de la fe y su significado para el presente a la comprensión del Jesús histórico e incluso a la comprensión histórica de su resurrección. A partir del mismo Jesús histórico se ha visto en la 'praxis' el elemento para superar la distancia histórica; de ahí que hoy se hable de hermenéuticas práxicas, liberadoras e incluso revolucionarias. Sean cuales fueren los éxitos concretos de esas hermenéuticas, apuntan al seguimiento de Jesús como modo de llegar a comprender a Jesús como el Cristo; y en cualquier caso son exigidas por Jesús, contenido de la cristología.

El proceso de volver a Jesús ha supuesto, por lo tanto, un abandono bastante generalizado de *puntos de partida* unilateralmente dogmáticos o 'desde arriba'; pero ha supuesto también que la cristología reflexione sobre nuevos contenidos de Cristo y sobre su acceso a él como tarea también de la cristología.

1.2. La teología latinoamericana acepta en su formalidad la dirección de ese proceso, pero tiene algunas reservas y a veces rechazos con respecto a las cristologías que de ahí surgen. Por supuesto que al enjuiciarlas no desea caer en el anacronismo de esperar en los pioneros planteamientos más actuales, ni quiere ignorar la sana intención pastoral que movió a sus autores.[9]

Observa, sin embargo, en ese proceso hacia el Jesús histórico, dos presupuestos que no comparte, si es que se convierten en la motivación última para volver a Jesús. El primer presupuesto tiene que ver con la identidad de Cristo. Se puede volver a Jesús para saber realmente quién es él y tener conciencia refleja de que no se ha depositado la confianza en un mito. Pero ese mejor saber

9 En esto está la positiva intención pastoral y también la limitación de las cristologías de Pannenberg, Schillebeeckx, Kasper y Küng. Hay que notar, sin embargo, que recientemente Schillebeeckx ha explicitado el deseo de que la cristología se oriente más en la línea de la cristología latinoamericana y recoja su inspiración profunda, con lo que parece conceder que él mismo desea superar su propio enfoque cristológico: cfr. «Befreiungstheologien zwischen Medellín und Puebla», en *Orientierung,* Nr. 1, Jhrg. pp. 6-10 y Nr. 1, 43 Jhrg. pp. 17-21.

sobre Cristo a partir de Jesús no garantiza sin más que se haya cambiado radicalmente lo que significa conocer a Cristo y no meramente saber sobre él. El segundo presupuesto tiene que ver con la relevancia de Cristo. Se puede volver a Jesús porque su vida histórica garantiza mejor y más eficazmente la experiencia del sentido cuestionado. De nuevo, en el mundo actual es más razonable buscar el sentido de la propia vida en un Jesús real que en lo que se presentase como mítico. Pero esto tampoco cambiaría sustancialmente la intención de la cristología, que seguiría siendo, comprensiblemente, ego-céntrica, aunque no necesariamente egoísta. Por poner sólo algunos ejemplos, en algunas cristologías actuales se recupera al Jesús histórico para que el hombre actual pueda hacer la experiencia de la esperanza radical en un futuro de gracia, para reconciliar a Dios con el mundo y superar así la crisis del sentido de la sociedad moderna o para hacer una experiencia de apertura, configuradora de la vida.

El proceso de la historización de Cristo está entonces al servicio de la solución de un doble problema: el problema que la crítica histórica presenta a la pregunta de quién es realmente Cristo (identidad de la cristología) y el problema que el mundo desarrollado y en crisis presenta a la pregunta por su significado (relevancia de la cristología).

La teología latinoamericana conoce y comprende que algunas cristologías orientadas hacia el Jesús histórico tengan esos problemas de fondo y traten de responderlos; pero no acepta que esos problemas sean los más radicales, ni los más urgentes en América Latina, ni siquiera que puedan ser resueltos si se los aborda en directo'. Por ello cree que con esos presupuestos no se supera un cierto liberalismo e idealismo.

Es cierto que la superación de una presentación mitologizada de Cristo ha servido para recuperar mejor la identidad y relevancia de Cristo para el creyente. Pero esa nueva presentación es insuficiente —y sería contraria al mismo Jesús— si no sobrepasase el círculo Cristo-creyente, dejando a la realidad exterior abandonada a su propia suerte, que, en concreto, es de miseria, opresión y muerte.

Por ello, la desmitologización de Cristo es importante; pero en América Latina más urgente es su desmanipulación y el rescatar a Cristo de la connivencia con los ídolos. La desmitologización es importante, pues sin ella Cristo permanece peligrosamente abstracto e idealista; pero es insuficiente si no conduce a su desmanipulación. Desmitologizar a Cristo en América Latina no significa primariamente dar razón de su verdad histórica ante la crítica racional, aunque esto se deba hacer también, sino evitar que por su abstracción histórica la realidad pueda ser abandonada a su miseria. Por ello, más urgente que la desmitologización es la 'despacificación' —permítasenos el neologismo— de Cristo: que Cristo no deje en paz a la realidad.

Más profundamente, sin embargo, y aunque resulte excesivamente duro el lenguaje, lo que se pretende en América Latina al volver a Jesús es que no se pueda presentar a Cristo en connivencia con los ídolos. Un ídolo no es exactamente un mito. El mito es productor de significados, y en su nombre puede ocurrir que la realidad sea abandonada a sí misma. Un ídolo, sin embargo, configura la realidad misma, pues exige víctimas para poder subsistir.

La crisis más profunda a la que debe responder la cristología latinoamericana no está, entonces, en la línea de la pura desmitologización, sino en la línea de que Cristo no sea el álibi para la indiferencia ante la miseria de la realidad y mucho menos su justificación religiosa. En ese preciso contexto se origina el proceso de historización de Cristo en la línea del Jesús histórico. Gráficamente podría decirse que lo que está en crisis no es puramente 'el nombre' de Cristo, que hubiera perdido su significado, sino lo que realmente ocurre 'en nombre de Cristo'. Si una cultura posterior a la Ilustración ocasiona la duda sobre Cristo, en la realidad latinoamericana se produce la indignación de lo que ocurre en el nombre de Cristo. La diferencia entre responder a una duda o a una indignación [10] —obviamente no en su especificidad puramente psicológica— es lo que marca desde el prin-

---

[10] Cfr. L. BOFF, «Jesucristo Liberador. Una visión cristológica desde Latinoamérica oprimida», en *Jesucristo en la historia y en la fe* (ed. A. Vargas-Machuca), Sígueme, Salamanca 1977, pp. 178ss.

cipio los diversos caminos de historización de Cristo. La recuperación del Jesús histórico acaece para que, en nombre de Cristo, no se pueda aceptar, ni menos justificar, la coexistencia de miseria de la realidad y fe cristiana;[11] dicho positivamente, para que la historia de salvación sea salvación histórica.[12] Y acaece también porque un mínimo de fe en Cristo, una mínima lectura del Evangelio de Jesús, muestra que hay que rescatar a Jesu-Cristo, y no se encuentra para ello una forma mejor, más eficaz y más evidente, que volver a Jesús.

De lo dicho queda claro que la cristología latinoamericana se alegra de que varias cristologías se hayan vuelto hacia el Jesús histórico; pero pone sobre aviso de que no cualquier vuelta a Jesús ni con cualquier finalidad es suficiente para el desarrollo de una cristología que haga justicia a Cristo y sea en verdad relevante.

2. El punto de partida eclesial y social de la cristología latinoamericana

Hemos afirmado que el Jesús histórico es el punto de partida metodológico para acceder a la totalidad de Jesu-Cristo, es decir, al 'objeto' de la cristología. En el siguiente apartado analizaremos el significado preciso del Jesús histórico en la cristología latinoamericana. En este apartado, sin embargo, queremos analizar el punto de partida del teólogo, es decir, del 'sujeto' de la cristología; más en concreto: su ubicación eclesial y social. Hacemos esta reflexión, y nos extendemos en ella un tanto, porque creemos que existe una circularidad entre ambos puntos de partida: una determinada ubicación lleva más obviamente a dar importancia y comprender al Jesús histórico, y el Jesús histórico remite a una determinada ubicación.

2.1. Por ubicación eclesial del teólogo entendemos que éste elabora su reflexión cristológica dentro de la Iglesia y que acepta por ello, desde el principio, la totali-

[11] Cfr. P. MIRANDA, *El Ser y el Mesías*, Sígueme, Salamanca 1973, p. 9.
[12] Cfr. I. ELLACURÍA, *Teología Política*, San Salvador 1973, pp. 11-13, 1-10.

dad de la fe de una determinada iglesia. En el caso de América Latina, esto significa que el teólogo que reflexiona sobre Cristo posee y acepta, al menos genéricamente y en mayor o menor grado según su propia fe y la de la comunidad, la totalidad de la fe en Cristo. Pero no es ésa una totalidad puramente doctrinal, ni tampoco —en cuanto totalidad realizada— una totalidad indiferenciada. Es una totalidad con diversos elementos, cada uno de los cuales recobra en un momento dado mayor relevancia para la totalidad. Veamos dos de esos elementos importantes en América Latina hoy, que constituyen de hecho 'puntos de partida' de la reflexión del cristólogo.

2.1.1. La fe realizada en Cristo en muchas comunidades incluye un sinnúmero de aspectos: contacto personal en Cristo en la liturgia y la oración, estudio y reflexión de los evangelios para encontrar en ellos ánimo, juicio y normatividad, aceptación de la doctrina de la Iglesia sobre Cristo (que en la realidad es desconocida por las mayorías, pero que es serenamente aceptada implícitamente). En la actualidad, la fe realizada en Cristo incluye más novedosamente el ejercicio de una práctica salvífica, de liberación —en el lenguaje latinoamericano—,[13] y la incluye como momento que es, por una parte, *conditio sine qua non* y, por otra, momento que concretiza y potencia los demás elementos de la fe en Cristo. Una práctica según Jesús es, pues, elemento históricamente esencial a la totalidad de la fe en Cristo.

Según eso, la fe en Cristo se realiza más como invocación a Cristo que como pura confesión de Cristo. Si el lugar de la confesión puede ser el culto, el lugar de la invocación es la práctica.[14] En una determinada práctica liberadora se le invoca como el Cristo, único, irrepetible y salvador. Desde ahí cobran relevancia y verdad la con-

[13] Cfr. G. GUTIÉRREZ, *Teología desde el reverso de la historia*, Lima 1977, p. 42.
[14] Este pensamiento es análogo al que propone C. DUQUOC («El Dios de Jesús y la crisis de Dios en nuestro tiempo», en *Jesucristo en la historia y en la fe*, Sígueme, Salamanca 1977, p. 49) para la invocación que el mismo Jesús hace de Dios: «Es en la acción donde Jesús decide que la invocación al Padre alcance una forma nueva».

fesión de Cristo en la liturgia y otras formulaciones doctrinales.

2.1.2. Otro elemento importante de la fe eclesial en Cristo es el lugar de su actual presencia. Para el teólogo es ésta una necesidad no sólo en su calidad de creyente, sino de teólogo reflexivo. Por una parte, es evidente que la articulación de la cristología necesita de un material previo sobre Cristo, que le remita a Jesús, a su pasado. Ese material no se puede 'inventar', y por ello hay que tener en cuenta lo que se ha dicho sobre Cristo en los evangelios, en el NT en general y en las tradiciones y dogmas de la Iglesia. Pero, por otra parte, la reflexión sobre Cristo debe tener en cuenta su actual presencia y la presencia que es descubierta en virtud de lo que él mismo dijo.

El tema de la actual presencia de Cristo es un tema clásico, pero no muy elaborado en las cristologías, que normalmente reflexionan sobre Cristo a partir de documentos del pasado. Sin embargo, es de suma importancia para la cristología observar los diversos tipos de presencia de Cristo en la comunidad eclesial o fuera de ella. La teología kerygmática, por ejemplo, vio este punto con claridad y sacó consecuencias para la cristología. Cristo está presente en el *kerigma* y se hace presente cuando se anuncia su muerte y resurrección en la palabra. Esa presencia tiene importancia para la cristología del Cristo de la fe.

En América Latina, la fe realizada en Cristo privilegia el momento de su actual presencia en los pobres. Es el tema clásico de Mt 25, pero tomado con seriedad. Este pasaje no es sólo útil para saber algo sobre lo que dijo Jesús, sino para saber dónde se encuentra presente.

2.1.3. La ubicación eclesial es punto de partida de la reflexión cristológica no sólo porque la Iglesia es el lugar propio de la tradición sobre Jesús, ni sólo porque la moderna teoría de la institucionalización ofrece ventajas para superar la limitación de la subjetividad individual también en el orden cognoscitivo,[15] sino porque en la comunidad eclesial se realiza la fe en Cristo. El teólogo no

[15] Aquí se observa el diferente sentido de la eclesialidad de la fe en Cristo con referencia, por ejemplo, a KASPER (cfr. *op. cit.*, p. 28).

parte, por lo tanto, de una *tabula rasa* en su reflexión, ni pone metodológicamente entre paréntesis la totalidad de la fe en Cristo o algunos de sus aspectos.

Pero esa realización de la fe tiene dos rasgos característicos: la práctica de la liberación y la presencia de Cristo en los pobres. Ambos rasgos remiten más espontáneamente al Jesús histórico. El primero remite al seguimiento de Jesús, exigido por el mismo Jesús; el segundo remite a la encarnación de Jesús en la pobreza y el mundo de los pobres. Tomadas ambas cosas en su conjunto, el lugar eclesial del teólogo no es otra cosa que la Iglesia de los pobres.[16]

En esa Iglesia se realiza la totalidad de la fe, pero esa totalidad es mediada por el acercamiento liberador a los pobres, reconociendo en ellos a Cristo y correspondiendo a Cristo en el acercamiento liberador hacia los pobres.[17] En el acercamiento a los pobres, éstos evangelizan a quienes se acercan a ellos (cfr. *Puebla* n. 1147). Esa 'fuente de conocimiento teológico' es sumamente importante para el teólogo y le remite con más obviedad al Jesús histórico.

La ubicación eclesial de la cristología significa, por lo tanto, algo distinto en América Latina y en otras latitudes.[18] Existe de hecho la fe eclesial en Cristo y existe, además, como respuesta a una buena noticia. Esa fe tiene los elementos clave de la práctica liberadora según el seguimiento de Jesús y del encuentro con Jesús en los pobres, que exige la encarnación en el mundo de la pobreza. Estos dos elementos se integran en la totalidad de

[16] Cfr. I. ELLACURÍA, «La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación», en *ECA* 348/349, 1977, pp. 707-722. VV.AA., *Cruz y Resurrección. Presencia y anuncio de una iglesia nueva*, México 1978. VV.AA., *Iglesia de los pobres y organizaciones populares*, San Salvador 1978. I. ELLACURÍA, «Una buena noticia: La Iglesia nace del pueblo latinoamericano», en *ECA* 353, 1978, pp. 161-173.

[17] G. GUTIÉRREZ ha insistido en que la praxis eclesial liberadora ha tomado la perspectiva del pobre, de cuya liberación precisamente se trata (cfr. *op. cit.*, pp. 43-50), y que en esa práctica desde los pobres, éstos nos evangelizan (pp. 50-53). Así se da el círculo que hemos descrito entre encontrar a Jesús en los Evangelios, que lleva a evangelizar a los pobres, y encontrar a Jesús en éstos.

[18] Cfr. W. KASPER, *op. cit.*, p. 29.

la fe en Cristo, pero le dan una determinada 'parcialidad'; y ésta constituye el punto de partida eclesial subjetivo del cristólogo.

2.2. La ubicación eclesial señalada va acompañada, de hecho, de una determinada ubicación social. El teólogo no sólo reflexiona dentro de la Iglesia, sino dentro de América Latina. Esto último podría parecer evidente, pero no lo es, pues se trata de estar en *la verdad* de América Latina. Es difícil, como nos avisa Pablo, estar en la verdad de las cosas, pues los hombres tienden a «aprisionar la verdad con la injusticia» (Rom 1, 18); y es difícil, sobre todo, permanecer fieles a esa verdad y sus exigencias. Esa verdad de América Latina es, además, una totalidad con múltiples elementos, lo cual exige determinar aquél o aquéllos en que más se concentra la verdad total y mejor ayudan al acceso a la verdad total.

Determinar correctamente ese elemento parcial de la realidad no ha sido fácil para la teología durante años y siglos. Ha sido necesario, nada menos, que la realidad misma se manifestara así en lo que teológicamente se llama signo de los tiempos. «Ese signo es siempre el pueblo históricamente crucificado que junta a su permanencia la siempre distinta forma histórica de crucifixión».[19] Vivir en la realidad crucificada de América Latina, aceptarla como es y no sofocarla con nada es el primer paso para cualquier conocimiento teológico.

> «Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones anuales de muertos por hambre y desnutrición, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, incluso en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales».[20]

Estas palabras de H. Assmann sirven ciertamente para América Latina. Si la teología se hace al margen de esa realidad, tendrá que oír la acusación de cinismo. Pero, más importante aún (por lo que toca a su condi-

[19] I. Ellacuría, «Discernir el 'signo' de los tiempos», en *Diakonía* 17, abril 1981, p. 58.
[20] *Op. cit.*, p. 40.

ción epistemológica): será acusada de vaciedad. «Sus preguntas no serán preguntas *reales*. Pasarán al lado del hombre *real*».[21]

La opción de estar en lo real, desde la flagrante situación de miseria en América Latina, es exigida para que pueda haber conocimiento real en el quehacer teológico.[22] Ubicación social del teólogo significa, entonces, estar en esa realidad concreta y parcial como lo que da acceso a la totalidad de la realidad latinoamericana y jerarquiza sus diversos elementos.

2.3. Esa ubicación eclesial y social permite y exige un determinado uso de la inteligencia teológica —aunque en teoría se puede descubrir, desde otras ubicaciones, que así debe funcionar la inteligencia para ser fiel a su propia esencia—. I. Ellacuría, al analizar la fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano, afirma que la estructura formal de la inteligencia es primariamente la de aprehender la realidad y la de enfrentarse con ella; es hacer que el hombre se enfrente consigo mismo y con las demás cosas; es estar referida a la vida, y sólo después —en el ejercicio concreto de enfrentarse con la realidad— tiene la función de captar el sentido de la realidad y del sujeto. Permítasenos una larga cita, pero muy iluminadora:

> «Este enfrentarse con las cosas reales en tanto que reales tiene una triple dimensión: *el hacerse cargo de la realidad*, lo cual supone un estar en la realidad de las cosas —y no meramente un estar ante la idea

[21] *Ibid.* (los subrayados son nuestros).
[22] H. Assmann («Tecnología y poder en la perspectiva de la teología de la liberación», en *Tecnología y necesidades básicas*, San José 1979, pp. 31s.) ha vuelto a recalcar la primariedad de la realidad de A. L. y su exigencia de transformación para el conocimiento teológico. «La TL dice que la experiencia crucial de eso —la no-satisfacción de las necesidades básicas— es lo 'primero'. Y que en eso 'primero' está incluida la lucha por la justa satisfacción de esas necesidades. Esa lucha es justa, real y normal. No necesita de ningún tipo de justificaciones adicionales. Si bien la 'teología', como 'acto segundo' y reflexión crítica sobre la praxis, puede ser útil para 'desbloquear resistencias', no es ni pretende ser fundamentadora de la legitimidad de esa lucha. Por el contrario, 'se libera' —como 'teología', o sea, como posibilidad de un discurso válido y relevante sobre el 'Verbo de la Vida' (cfr. 1Jn, 1)— a partir de la asunción coherente de esa lucha del pueblo contra la Anti-vida».

de las cosas o en el sentido de ellas—, un estar 'real' en la realidad de las cosas, que en su carácter activo de estar siendo es todo lo contrario de un estar cósico e inerte e implica un estar entre ellas a través de sus mediaciones materiales y activas; *el cargar con la realidad,* expresión que señala el fundamental carácter ético de la inteligencia, que no se le ha dado al hombre para evadirse de sus compromisos reales, sino para cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que exigen; *el encargarse de la realidad,* expresión que señala el carácter práxico de la inteligencia, que sólo cumple con lo que es, incluso en su carácter de conocedora de la realidad y comprensora de sentido, cuando toma a su cargo un hacer real».[23]

Cuando la ubicación eclesial y social fuerza a que así funcione la inteligencia teológica, es evidente que al reflexionar sobre Cristo se ve remitida en primer lugar al Jesús histórico; no porque esa inteligencia no pueda llegar a conocer a Cristo como objeto transcendente y dador de sentido, sino porque necesita las mediaciones históricas y materiales para que ese objeto pueda ser captado en primer lugar como realidad y no sólo como idea o sentido, para que pueda ser captado al cargar, quien le conoce, con su propio compromiso ético y para que pueda ser captado en su exigencia de un hacer real.

Nada de esto impide que el Cristo así captado a través de Jesús no posea en sí mismo un sentido y un sentido para nosotros; ni impide que la inteligencia desemboque en la fe, al reconocerle como el Cristo transcendente. Pero excluye el que la inteligencia creyente se vea confrontada directamente con Cristo, sin ninguna mediación histórica en su triple dimensión, para conocerle o dejarle de conocer. De otra forma, también remite a Jesús al encontrar en Jesús cómo estar en la realidad de las cosas, cómo conocerlas históricamente y cómo desde ellas anunciar lo transcendente. El estar de Jesús en la realidad de las cosas fue un estar parcial, junto a lo más clamoroso de su realidad, la miseria de los pobres y pecadores y la exigencia de la superación de esa miseria; desde esa parcialidad comprendió Jesús la totalidad de la realidad como negación del reino de Dios y exigencia de

[23] «Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano», en *ECA* 322/323, 1975, p. 419.

ese reino, aunque éste se acercase en gracia. Su estar en la realidad de las cosas fue un ser fiel a las propias exigencias éticas de esa realidad, que le llevó a la activa defensa de los pobres y a la denuncia y desenmascaramiento de los poderosos. Su estar en la realidad de las cosas fue una práctica de predicación, curaciones, exorcismos, etc., tendentes objetivamente a su transformación. Fue, por último, sufrir la realidad de las cosas en su propia persecución y muerte, y gozar la realidad de las cosas cuando el reino se acercaba y era conocido por los pequeños.

Desde ese estar histórico junto a las cosas, Jesús anunció lo transcendente. No es que Jesús fuese un 'teólogo' en el sentido convencional del término; pero es evidente que su conocimiento funcionó también teológicamente. Jesús anunció a Dios y él mismo se preguntó por Dios; en su vida 'teologizó' por necesidad. Pero, por lo que se puede entrever de las narraciones evangélicas, no hizo esto en un vacío intemporal o en un universalismo genérico. Lo transcendente, Dios, fue para Jesús algo pre-dado. Pero la concreción de su conocimiento genérico se realizó a través del estar junto a las cosas, en fidelidad a sus exigencias y en una práctica transformadora. A través de ello, Jesús fue captando lo transcendente de Dios; por ello la Carta a los Hebreos menciona el «aprendizaje» de Jesús, sus «súplicas y lágrimas» a Dios. Su captación de Dios como realidad y sentido no se produjo al margen de su captación de lo histórico, sino a través de ella.

2.4. La cristología latinoamericana cree, por lo tanto, que la ubicación privilegiada del teólogo es el mundo de los pobres y la Iglesia de los pobres y que desde esa ubicación parcial la inteligencia teológica funciona más adecuadamente, conoce mejor la totalidad y el sentido de la totalidad.[24] Esta ubicación le remite más espontánea-

[24] Cómo se desarrolla en concreto el conocimiento de la realidad desde una determinada ubicación social es algo que hay que analizar en detalle. De todos modos, es importante distinguir dos formas de la conciencia social surgida de la misma ubicación social: una es producto de un conocimiento intuitivo y sapiencial; otra, articulada a través de análisis. La primera es necesaria, pero exige además la segunda para la reflexión cristo-«lógica». Cfr. L. Boff, *art. cit.*, pp. 178-187.

mente al Jesús histórico cuando aborda el tema de la cristología, y desde ese punto de partida parcial cree acceder más plenamente a la totalidad de Cristo. En esto encuentra en último término la justificación y la necesidad de su modo de proceder.

3. Lo «histórico» de Jesús como punto de partida de la cristología

La cristología latinoamericana privilegia como punto de partida metodológico para la cristología al Jesús histórico, es decir, la propia historia de Jesús de Nazaret, que incluye su persona, actividad, actitudes, procesualidad y destino. Sin embargo, hay que analizar más en detalle el significado preciso de «histórico» al hablar del Jesús histórico, para comprender en qué sentido es punto de partida y a qué finalidad obedece ese punto de partida histórico.

3.1. Digamos primero brevemente en qué se diferencia la cristología latinoamericana de otras cristologías que hacen también del Jesús histórico punto de partida o ponen gran énfasis en el Jesús histórico.

La cristología latinoamericana no pretende en primer lugar enfocar biográficamente a Jesús, como en el movimiento teológico que llevó a escribir las llamadas 'vidas de Jesús'. No cree en esa posibilidad; pero tampoco comparte una de las razones históricas por las que surgió ese movimiento, es decir, la búsqueda de Jesús «como ayuda a la lucha liberadora frente al dogma».[25] El cuestionamiento por la Ilustración de todo conocimiento garantizado sólo por autoridad no es un cuestionamiento que formalmente desencadene el movimiento hacia el Jesús histórico en la cristología latinoamericana.

No trata, en segundo lugar, de encontrar en Jesús su

25 A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Munich 1966, p. 47. Otros ponen el horizonte del movimiento de la vida de Jesús más en superar el idealismo hegeliano que el autoritarismo del dogma. Cfr. C. PALACIO, *Jesucristo. Historia e interpretación*, Cristiandad, Madrid 1978, pp. 51s.

histórica estructura proléptica,[26] de modo que por definición el Jesús histórico dijera relación a su propia resurrección, sólo desde la cual se descubriría propiamente quién es él. Con ser esta consideración importante, la cristología latinoamericana no entiende en primer lugar por histórico aquello que está abierto al futuro, sólo en el cual se decide qué es lo realmente histórico.

No trata, en tercer lugar, de encontrar en Jesús aquello concreto que impide que el *kerigma* sobre Cristo se volatilice, tarea que emprendieron los postbulmanianos.[27] Evidentemente, la cristología latinoamericana comparte esta intención: concretizar el *kerigma* desde Jesús de Nazaret. Pero la vuelta al Jesús histórico no se realiza formalmente por esa razón o, dicho de forma general, para resolver el problema que plantea el NT en general: la relación entre el Cristo predicado y el Cristo que predica.

No trata, en cuarto lugar, de encontrar en Jesús aquello *irrepetible y único* que sustraiga a la fe total en Cristo de manipulaciones antropológicas y sociológicas y mantenga, por lo tanto, la originalidad de la fe en Cristo. No se trata sólo de «mantener vivo y actualizar un recuerdo concreto, único»,[28] aunque esto sea de suma importancia.

Tampoco trata, por último, de responder ante la crítica histórica, por una parte, y ante la necesidad personal, por otra, de superar en Cristo «un modelo 'atemporal' de verdadera humanidad».[29] La honrada confesión de E. Schillebeeckx, «yo creo en Jesús como la realidad definitiva salvadora que proporciona a mi vida un punto final y un sentido»,[30] es también verdad en la cristología latinoamericana, pero a condición de no concentrar en el punto de partida de la cristología lo que Jesús significa para «mi» vida y de no comprender ésta primariamente desde su necesidad de significado.

Evidentemente, la cristología latinoamericana —a excepción del enfoque ingenuamente biográfico— integra

26 Cfr. W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, Sígueme, Salamanca 1974, sobre todo pp. 67-135.
27 Cfr. la citada exposición de C. PALACIO, *op. cit.*, pp. 36-51.
28 W. KASPER, *op. cit.*, p. 21.
29 E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 28.
30 *Ibid.*, p. 30.

de hecho o puede integrar los otros enfoques sobre el Jesús histórico y las finalidades a las que sirven. Pero formalmente no parte de esas finalidades ni de la comprensión de lo «histórico» que está detrás de ellas.

3.2. La cristología latinoamericana entiende por *Jesús histórico* la totalidad de la historia de Jesús, y la finalidad de comenzar con el Jesús histórico es la de que se prosiga su historia en la actualidad. Esa historia total de Jesús contiene diversos elementos que se relacionan entre sí y gozan cada uno de ellos de cierta autonomía. Se puede discutir teóricamente cuál es la correcta jerarquización de esos elementos, de modo que desde ella se ilumine mejor la complementariedad de todos ellos. Presentamos a continuación, en una reconstrucción lógica, lo que en nuestra opinión es la jerarquización que hace la cristología latinoamericana. La llamamos reconstrucción lógica porque en la realidad de la fe y de la reflexión los diversos elementos aparecen unidos.

3.2.1. Lo más histórico del Jesús histórico es su práctica, es decir, su actividad para operar activamente sobre su realidad circundante y transformarla en una dirección determinada y buscada, en la dirección del reino de Dios. Es la práctica que en su día desencadenó historia y que ha llegado hasta nosotros como historia desencadenada. Histórico es aquí —como J. Moltmann afirma de la resurrección de Cristo [31]— aquello que desencadena historia.

Lo histórico de Jesús no es por lo tanto, en primer lugar, lo que es simplemente datable en el espacio y en el tiempo, ni tampoco lo doctrinal, en cuanto esto se hipostasía a sí mismo independientemente de su práctica; ni la finalidad primera de una cristología que vuelve al Jesús histórico es poder saber acerca de su geografía y temporalidad o de su pura doctrina. Esto supone una comprensión del NT en general y de las narraciones evangélicas en particular, no sólo ni fundamentalmente como descripción y doctrina, sino como relatos de una práctica, que son editados precisamente para que esa práctica sea proseguida. Lo histórico del Jesús histórico es entonces para nosotros, en primer lugar, una invitación (y

[31] *Teología de la Esperanza,* Sígueme, Salamanca 1968, p. 237.

una exigencia) a proseguir su práctica; en el lenguaje del mismo Jesús, a su seguimiento para una misión.

Supone una nueva concepción de la hermenéutica. Su tarea clásica ha consistido en elaborar la posibilidad de comprender el significado de un texto del pasado y de la realidad que en él aparece en presencia de la dificultad de comprensión que ocasiona la distancia histórica y cultural entre el pasado y el presente. Según lo dicho, sin embargo, la continuidad buscada entre el pasado y el presente del texto no puede estar primariamente en un horizonte común de comprensión, sino en un horizonte común de práctica.

Dentro de esa práctica común se 'comprenderá' el texto del pasado; pero esa comunidad, en la práctica, no está al servicio de la mera comprensión del pasado, sino de la renovación de la realidad en el presente. Se desabsolutiza de esa forma la actual obsesión por 'comprender', en favor de una urgencia mucho más primaria que es el hacer. Lo que hay que asegurar cuando se habla del Jesús histórico es, antes que nada, el proseguimiento de su práctica.

Esto para nada quita que, al acercarse el teólogo al Jesús histórico, no se pregunte por el sentido que Jesús otorga, o que en la misma acción de proseguir la práctica de Jesús no aparezca la pregunta por su sentido. La pregunta por el sentido es inevitable y concomitante a cualquier realización o destino humano. Lo que se desprende de nuestro planteamiento es que es desde dentro de la práctica donde aparece en mayor radicalidad la pregunta por el sentido y su posible respuesta; que, para el cristiano, Jesús aparecerá como otorgador de sentido para la propia existencia personal cuando se prosiga 'su' práctica, y no cuando se haga de él en directo un símbolo —aunque fuese histórico— que responda a las preguntas del cristiano sin ninguna otra mediación.[32]

[32] En esto se diferencia radicalmente la teología latinoamericana de las hermenéuticas desarrolladas por Rahner, Bultmann, Fuchs, Ebeling, Gadamer y Pannenberg, pues éstas buscan la continuidad en un horizonte de comprensión, en crear un horizonte común en el que, manteniendo la distancia entre el pasado y el creyente actual, ambos se remiten el uno al otro. Y ese horizonte común es desarrollado para que, en el caso de la fe cristiana, venga otorgado por Cristo.

Comenzar con la práctica de Jesús como lo más histórico suyo, significa entonces recalcar la necesidad del seguimiento de Jesús como práctica histórica, dentro de la cual podrá haber —y, según la fe, la hay— continuidad también en el sentido de la propia vida de Jesús, y a través de la cual se dará también la experiencia de sentido que otorga Jesús.

3.2.2. Se podría objetar que en este planteamiento desaparece la 'persona' de Jesús tras su práctica y que, por ello, este planteamiento no hace más que reproducir a otro nivel lo que tanto se le ha achacado al racionalismo de hacer de Jesús una pura idea, contra lo cual ha luchado la teología personalista. Sin embargo, no es así, simplemente porque no ocurre, al menos por principio. Ya hemos avisado antes de que el presente análisis es lógico, jerarquiza lógicamente los diversos aspectos del Jesús histórico, precisamente para mejor poder recuperar todos ellos.

La práctica que debe ser proseguida no es una práctica indiferenciada, sino que tiene unos contenidos determinados, una modalidad y una dirección que de derecho se remontan a la práctica *de Jesús*.[33] Una práctica cuyo contenido fundamental sea la liberación de los pobres, cuya modalidad consista en la solidaridad efectiva con ellos y en el espíritu de los pobres (tal como aparece en las bienaventuranzas), y cuya dirección sea el reino de Dios, se remonta explícitamente a Jesús, aun teniendo en cuenta la necesidad de nuevas mediaciones históricas (que teológicamente se remiten al Espíritu de Jesús).

Este es el primer modo, mínimo pero eficaz, de recuperar al «Jesús» histórico, que aunque todavía no haga objeto reflejo de la reflexión a la «persona» de Jesús, se ve necesariamente remitida a Jesús para la reflexión sobre la práctica. En este sentido, la cristología latinoamericana no se detiene en la práctica de Jesús, como sugieren algunas lecturas materialistas actuales de las narraciones evangélicas,[34] sino que avanza a su persona. Parafraseando la famosa sentencia de W. Marxsen, «Die Sache Jesu geht weiter» (la cosa de Jesús sigue adelante),[35] la cristología latinoamericana pretende realmente que con su reflexión la cosa de Jesús siga adelante, pero está igualmente interesada en el mismo Jesús, tanto porque (como decíamos anteriormente) acepta la totalidad de la fe, como porque cree que incluso para una mejor práctica actual es esencial el recuerdo de Jesús.

Creemos que la práctica de Jesús, como momento privilegiado de su propia totalidad histórica, es lo que permite acceder a la totalidad de Jesús, lo que permite esclarecer y comprender mejor y jerarquizar los otros elementos de su totalidad: los hechos aislados de su vida, su doctrina, sus actitudes internas, su destino y lo más íntimo suyo, que llamamos su persona. Lo que aquí se presupone es que la práctica es el momento de mayor densidad metafísica y, por ello, con capacidad de organizar los demás y de proporcionar la clave de acceso a la persona. Sea lo que fuere de este supuesto teórico, lo que no se puede negar en la práctica es que cristologías que comienzan, por ejemplo, con la actitud de Jesús hacia el Padre, difícilmente recuperan o valoran hechos tan evidentes como la práctica profética de Jesús o su persecución histórica, mientras que, comenzando con su práctica, las cristologías siguen siendo capaces de recoger su relación personal con el Padre e incluso potenciar esa relación.

Visto Jesús desde su práctica, se descubren mejor y se esclarecen su determinada ubicación social, la óptica desde la cual observa la totalidad de su realidad circundante, la persecución y destino que le sobreviene; mejor se entiende su predicación y sus contenidos fundamentales (reino de Dios, Dios del reino, sermón del monte,

---

33 Cfr. I. ELLACURÍA, «La teología como momento ideológico de la praxis eclesial», en *Estudios Eclesiásticos* 53, 1978, pp. 467ss.

34 Cfr. F. BELO, *Lectura materialista del Evangelio de Marcos*, Verbo Divino, Estella 1975. M. CLEVENOT, *Lectura materialista de la Biblia*, Sígueme, Salamanca 1978, pp. 109-212. Lo que la cristología latinoamericana aprecia de estos estudios es que presentan la vida de Jesús como relato de una práctica, pero de hecho no ponen metodológicamente entre paréntesis al «practicante», a la persona de Jesús.

35 *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh 1968.

amor al prójimo, etc.). Incluso se esclarece su propia personalidad interna, lo más íntimo de su relación con Dios, su oración, su esperanza, etc. No decimos con esto que la totalidad de Jesús, y especialmente su persona, en lo que tiene de más íntimo, sea producto mecánico de su práctica; pero sí afirmamos que desde ésta se descubre mejor la totalidad de su realidad personal.

La cristología latinoamericana intenta, por lo tanto, presentar al Jesús histórico también en su ser persona. Comenzar con su práctica no significa deducir lógicamente, inventar o reconstruir arbitrariamente los demás elementos de Jesús. Para esos otros elementos, como para la misma práctica, habrá que buscar sus bases en las narraciones evangélicas. Pero todos esos elementos serán esclarecidos y organizados diversamente, según se dé prioridad o no a la práctica de Jesús.

3.2.3. A través de esa presentación del Jesús histórico y de lo histórico de Jesús, la cristología latinoamericana busca el acceso personal a Jesús. Eso lo hace no presentando en primer lugar conocimientos sobre él, para que el hombre decida qué hacer y cómo relacionarse con ese Jesús conocido, sino presentando su práctica para re-crearla y así acceder a Jesús.

El presupuesto de este planteamiento es que ese acceso personal a Jesús sólo es posible, en último término, desde la continuidad entre Jesús y quienes le conocen; y que esa continuidad deberá ser planteada desde el lugar de mayor densidad metafísica, que es la práctica. Según esto, acceder a Jesús no es cosa en primer lugar de saber sobre él, saber sobre sus nociones y desarrollar para ello una hermenéutica que salve la distancia entre Jesús y nosotros y posibilite el saber sobre Jesús; es cosa, en último término, de afinidad y connaturalidad, comenzando con aquello que es más real en Jesús.

Ese modo de acceder al Jesús histórico es, además, el modo de acceder al Cristo de la fe. En el mero hecho de reproducir con ultimidad la práctica de Jesús y su propia historicidad, por ser de Jesús, se está aceptando una normatividad última en Jesús, y por ello se le está declarando como algo realmente último; se le está declarando ya, implícita pero eficazmente, como el Cristo, aunque después se deba explicitar esa confesión.

Ciertamente, en el declararle como el Cristo hay una discontinuidad, el salto de la fe, que no puede ser deducido mecánicamente ni siquiera por la continuidad que representa su seguimiento. Pero esta continuidad es necesaria para que la discontinuidad de la fe sea cristiana y no arbitraria. En la fe se le confiesa a Cristo como el Hijo por antonomasia (discontinuidad), pero también como el *hermano mayor* que ha vivido originariamente y en plenitud la fe (continuidad); se le confiesa como el Señor resucitado (discontinuidad), pero también como el *primogénito* entre muchos hermanos (continuidad).

La estructura de creer en Jesús como el Hijo es la de hacernos nosotros hijos. Aceptar que Cristo es Hijo por naturaleza se realiza desde nuestra propia filiación realizada por gracia. Para creer en Cristo tenemos que creer como Jesús. En la realización de la fe a la manera de Jesús se dará el lugar para confesarle doxológicamente como el Cristo.

La fe en Cristo, en el sentido radical de la palabra, siempre significa una discontinuidad, el salto de la fe. Cristo en plenitud siempre es un 'otro' para nosotros, cuya alteridad no es asimilable por nada de lo que hagamos. Lo que la cristología latinoamericana pretende es plantear con la mayor exactitud posible el lugar del salto de la fe. Para ello no presenta saberes sobre Cristo, sobre sus obras, sobre su posible conciencia mesiánica, cosas todas que hiciesen razonable la fe en Cristo. Sin desdeñar la presentación de esas realidades de Cristo, el lugar del salto de la fe lo propone en su seguimiento, en el lugar de afinidad y de mayor afinidad con Jesús.[36]

Pudiera objetarse que en este proceso no se ha mencionado la gracia como momento interno de la fe y

---

[36] La cristología latinoamericana no ignora, por tanto, la problemática del sentido del creyente, del sentido de la fe en Cristo y de la fe en general; pero replantea el lugar de la captación del sentido. En otros lugares hemos reflexionado explícitamente sobre este tema, tanto por lo que toca al problema del sentido del propio Jesús como del creyente. Cfr. *Cristología desde América Latina*, México 1977,[2] pp. 67-89, 123-151; «La promoción de la justicia como exigencia esencial del mensaje evangélico», en *ECA* 371, 1979.

como lo que posibilita el real acceso a Cristo. El énfasis en la práctica podría inducir a pensar que la gracia desaparece de todo el proceso. Hay que insistir, en cualquier caso, en que el movimiento de salir del propio yo para acceder a Cristo es gracia y no obra humana.

Creemos que en la cristología latinoamericana no hay un olvido de la gracia, aunque haya una formulación a partir de su punto de partida. Sigue siendo cierto que 'algo se nos ha dado', que Cristo no es producto de la carne y de la sangre. Eso se puede decir con la sencillez paulina de que «ha aparecido la benignidad de Dios»; pero se puede decir también afirmando que ha aparecido la vida de Jesús, ha aparecido la práctica de Jesús, irrepetible, normativa y salvífica. Considerar a Jesús y su práctica como algo que ha aparecido, que se ha manifestado, es la forma de seguir manteniendo la gratuidad que existe en el origen del acontecimiento de Cristo. Ver a Jesús de esta manera es ya afirmarle como don.

Pero además la reproducción de su práctica no es 'pura' práctica del hombre. El seguidor de Jesús puede reinterpretar —y así sucede— su propia práctica como el don de las 'manos nuevas' para hacer, y puede reconocer en ello gracia y el *summum* de gracia. No se ve por qué la gracia sólo pueda ser expresada en los nuevos oídos para oír o los nuevos ojos para ver; también las manos nuevas son expresión de la gracia. Cuando, además, se hace difícil mantener la misma práctica del seguimiento, cuando dentro de esa práctica surge la tentación de detenerla, de la desesperanza, del absurdo, entonces mantener la práctica es don y gracia. La fe en Cristo que vive de su seguimiento es vista también como gracia.

3.2.4. Partiendo del Jesús histórico y de lo más histórico de Jesús, la cristología latinoamericana pretende poder ser estricta cristología. Al nivel de método —aunque en la fe real de los creyentes y del teólogo está dada desde el principio la totalidad de la fe en Cristo— la cristología latinoamericana considera que el camino lógico de la cristología no es otro que el cronológico. Cronológicamente aparece: (1) la misión de Jesús al servicio del reino, su práctica; (2) la pregunta por la persona de ese Jesús; (3) la confesión de su irrepetible y salvífica realidad, la fe en Cristo.

En nuestra actual situación, veinte siglos después, se nos ha comunicado ya la totalidad del proceso cronológico, el proceso acabado, por así decirlo, de la cristología. Por ello, el punto de partida *real* de la cristología latinoamericana es la fe total en Cristo. Pero el punto de partida *metodológico* sigue siendo el primer paso cronológico. Con ello se cree que se asegura mejor llegar al último punto del proceso —la plena confesión de Cristo— y que ésta sea realmente cristiana, y no sólo una fe más o menos genérica en Cristo, pero que en muchas ocasiones ha dejado de lado en el camino elementos importantes y esenciales de esa fe. Para asegurar eso no se ve mejor camino que comenzar con el Jesús histórico.

3.3. El regreso al Jesús histórico de la cristología latinoamericana con la finalidad de proseguir su práctica salvífica es algo que se ha operado periódicamente en la historia en momentos de graves crisis y renovación del cristianismo. Nunca se ha visto mejor solución para desmundanizar y vigorizar la fe cristiana que la vuelta a Jesús de Nazaret, a su memoria peligrosa. Así lo han visto grandes reformadores de la Iglesia (Francisco de Asís, Ignacio de Loyola) y también en la actualidad (D. Bonhoeffer). Lo que quisiéramos mostrar es que esa vuelta a Jesús se realizó ya en el NT y que es especialmente necesaria en la actualidad de América Latina.

3.3.1. En el NT aparece la totalidad de la fe en Cristo resucitado, y la teología y cristología del NT suponen esa totalidad. Sin embargo, lo que también era verdad desde el principio, que el resucitado no es otro que el crucificado Jesús de Nazaret, se va haciendo objeto reflejo de la reflexión cristológica, tanto en un sentido positivo como polémico.

Fuese la ocasión la comprensión entusiástica y ahistórica de los corintios, el peligro de gnosticismo o docetismo, el hecho es que Pablo se ve en la necesidad de recordar la crucifixión del resucitado y la escuela de Juan se ve en la necesidad de recordar la carne de Cristo. El regreso a Jesús es aquí sin duda polémico contra quienes quieran un Cristo sin Jesús.

Más en general, aun cuando ya hay formulaciones de fe en Cristo, se agrupan tradiciones evangélicas y se editan evangelios. En su redacción final ya está presente la plena fe en Cristo, pero para presentarla vuelven a

Jesús. No pueden dar cuenta de su fe en Cristo fuera de su historización en Jesús.

Una vez que el NT recupera al Jesús histórico, aunque sea a través de historizaciones comunitarias, es importante ver qué rasgos se recalcan de su historia. Jesús no es presentado en un primer momento en sí mismo, sino en relación con el reino de Dios y el Dios del reino, lo cual prohibe comenzar la cristología directamente, como si su objeto inmediato fuese el Cristo-en-sí. Más bien la cristología será posible si el punto de partida es la teología en general, cuyo último correlato es el reino de Dios y el Dios del reino.

Ese reino de Dios no es presentado sólo como utopía alcanzable únicamente en la esperanza, sino también como realidad a la que hay que servir, como algo que hay que realizar, sea cual fuere también su gratuidad. Por ello los evangelios narran las prácticas de Jesús en correspondencia a ese reino.[37] Narran también la historicidad del propio Jesús, sus conflictos, controversias, persecuciones; narran las actitudes externas y, mínimamente, sus actitudes internas. A través de todo ello van describiendo la relacionalidad de Jesús con el Dios del reino.

Narran también la exigencia de Jesús a sus oyentes a la conversión y el seguimiento. Ese seguimiento es un proceso de asemejamiento a Jesús, pero a través del ejercicio de una práctica. Ese seguimiento es exigido por Jesús por razones de teología general, para servir al reino de Dios y corresponder a ese reino; pero es presentado también como el modo fundamental de tener acceso a Jesús y al conocimiento de su persona.

En el modo de proceder del NT ve entonces la cristología latinoamericana un criterio para su propio modo de proceder. Aunque ya se posea la totalidad de la fe en Cristo, de forma verdadera pero muchas veces genérica, se avanza al Jesús histórico para concretar y hacer así real el contenido de la fe. En la presentación del Jesús histórico se recalca su relacionalidad constitutiva, que impide una cristología en directo, pero que la posibilita con contenidos históricos concretos, comenzando con su

[37] «El contenido del reino surge de su (el de Jesús) ministerio y actividad, considerados como un todo»: E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 143.

práctica al servicio del reino. Encuentra en el Jesús histórico el llamamiento a su seguimiento, es decir, a una práctica con una modalidad para que se sirva al reino y se acceda a Jesús. La cristología latinoamericana ve pues, en el NT, un paralelismo fáctico con su modo de proceder, que además lo considera normativo. No es una vuelta mecánica al Jesús histórico para hacer de él letra concreta, ley, pero sí para que la fe real que ya existe en el NT sea fe cristiana y eficaz. «La función del Jesús histórico es hacernos entrar en su dinámica».[38]

3.3.2. Hacer del Jesús histórico punto de partida de la cristología se justifica también por la actual situación de América Latina. Ya hemos aludido antes a los inmensos peligros de comenzar con el Cristo del dogma, que en cuanto abstracto se presta a todo tipo de manipulaciones. La situación latinoamericana conduce más espontáneamente al Jesús histórico y a comprender lo histórico de Jesús tal como lo hemos presentado.

Existe un mayor paralelismo entre la situación latinoamericana y la situación de Jesús, sin que se pueda exagerar la importancia de ese paralelismo para la cristología ni ignorar el carácter también universal de Cristo. Pero tampoco se puede ignorar que la encarnación de Cristo significa concreción y parcialidad, y que ésta tendrá mayores o menores semejanzas con otras concreciones históricas.

Un conocimiento puramente nocional sobre la historia de Jesús se puede tener en otras latitudes —y a veces con mayor exactitud científica y exegética que en América Latina—; pero una situación histórica relativamente afín a la de Jesús sirve para comprender y ponderar mejor su historia y para captar más espontáneamente lo que Jesús operó sobre su historia y lo que sus seguidores deben operar sobre la suya propia.

La similitud de situaciones, por lo que toca a un punto fundamental (miseria, represión, opresión y muerte), permite un enfoque teologal común en el presente y en la historia de Jesús. Aunque pueda parecer mínimo, el núcleo de ese enfoque es el horizonte de la vida y de la muerte de los hombres; el servicio de Jesús a la vida y

[38] C. PALACIO, *op. cit.*, p. 50.

su lucha contra la muerte. Este horizonte común hace comprender al Jesús histórico, exige que Cristo sea presentado desde el Jesús en favor de la vida, y hace que el mismo Jesús histórico sea presentado desde ese núcleo fundamental: su defensa de los pobres, su denuncia y desenmascaramiento de los poderosos; las consecuencias que a él le sobrevienen por esa toma de postura.

Por decirlo con sencillez, el Jesús histórico se hace 'evidente' —una vez que se ha presentado su historia con un mínimo de veracidad—, se hace 'exigible' para que haya fe en él en América Latina; y por otra parte, ese Jesús histórico hace 'evidente' y 'exigible' lo que deba ser la fe en Cristo y cuál deba ser su núcleo fundamental: el seguimiento de Jesús como defensa de la vida y lucha contra la muerte. Todo esto puede parecer un mínimo, pero es un mínimo fructífero que hace avanzar en la totalidad de la fe; y es en cualquier caso un mínimo absolutamente necesario, sin el cual no hay avance real en la fe y lo que se cree ser avance no es sino universalización abstracta y con frecuencia descristianizadora.

Lo que ha ocurrido es que la fidelidad a la situación latinoamericana —y en general a la situación del tercer mundo [39]— y a sus exigencias remiten más obviamente al Jesús histórico; y la captación del Jesús histórico ha llevado más obviamente a profundizar en el conocimiento de la situación latinoamericana y sus exigencias. Es éste en realidad un único movimiento con dos momentos distintos y complementarios que lleva a la historización (según el Jesús histórico) y a la latinoamericanización de la fe en Cristo.

Quizá no se pueda avanzar mucho más al nivel de la reflexión para mostrar esa unificación; pero es un hecho.

[39] Es interesante notar que, en la medida en que la propia situación es vista en continuidad con la de Jesús, espontáneamente se vuelve al Jesús histórico, también fuera de América Latina. Cfr. el libro del teólogo indio S. Kappen, *Jesus and Freedom*, New York 1977, y las cristologías ya citadas elaboradas en España desde una perspectiva análoga a la de la liberación, sobre todo el excelente libro recientemente publicado por J. I. Glez. Faus, *Acceso a Jesús*, Sígueme, Salamanca 1979, y sus artículos: «En defensa de las cristologías sudamericanas», *Sal Terrae*, enero 1979, pp. 45-51; «Diccionario de términos discutidos en Puebla», *Sal Terrae*, marzo 1979, pp. 206s., 211s.

Cuanto más se ahonda en el Jesús histórico, más se facilita una fe 'latinoamericana' en Cristo; y cuanto más se 'latinoamericaniza' la fe en Cristo, más se remite ésta al Jesús histórico. Lo único que se puede constatar, después de ocurrido, es que, en la honradez de la captación y respuesta a situaciones históricas afines, surge una mayor afinidad con Jesús, se le conoce más por dentro como hermano común y —dando ya el salto de la fe— se le puede reconocer como el hermano mayor, el Cristo.

4. El Jesús histórico y las narraciones evangélicas

Una cristología que se remita al Jesús histórico tiene que dar cuenta en algún momento de la verdad histórica de ese Jesús y, más en concreto, de la verdad histórica de las narraciones evangélicas, que son prácticamente los únicos documentos en que se ha transmitido a Jesús. Esto se ha convertido, como se sabe, en un agudo problema de hecho y de derecho. De hecho, porque la crítica histórica presenta diversos grados de escepticismo sobre la realidad histórica que está detrás de esas narraciones. De derecho, porque la crítica literaria ha descubierto que esas narraciones pertenecen al género literario llamado 'evangelio', que narra a Jesús desde la fe y para la fe, y no pretenden, por lo tanto, presentar la verdad histórica en lo que sería su pura facticidad.

La cristología latinoamericana —aparte de lo que los latinoamericanos hayan trabajado en problemas exegéticos— no ha hecho un tratamiento reflejo de esos problemas. Sin embargo, los ha afrontado de hecho en el propio quehacer de la cristología. Digamos para terminar dos palabras sobre este punto.

4.1. La cristología latinoamericana acepta el planteamiento normal que se hace a la historicidad de las narraciones evangélicas. Sabe que las narraciones evangélicas sobre Jesús están ya teologizadas, pues en ellas se trata de presentarle como el Cristo; pero observa también —y lo valora grandemente para su reflexión sistemática— que, para teologizar a Jesús, hay que historizar su vida de una determinada manera.

Esto hace que en los evangelios aparezca un Jesús teologizado a través de un Jesús ya historizado, y no pro-

piamente lo que podríamos llamar el Jesús-histórico-en-sí-mismo; los datos fácticos sobre ese Jesús no son asequibles directa e inmediatamente de las narraciones evangélicas. El problema histórico se presenta entonces como la tarea de descubrir al Jesús histórico a través del Jesús historizado. La cristología latinoamericana juzga de la siguiente forma sobre la finalidad y posibilidad de esa tarea.

Por lo que toca a su finalidad, es decir, al interés que mueve a descubrir al Jesús histórico detrás del Jesús historizado, la cristología latinoamericana sistemática no está especialmente interesada en determinar con exactitud datos, palabras y acciones concretas de Jesús. Naturalmente que acepta esos descubrimientos en la medida en que parezcan correctos, pero no hace depender una cristología basada en el Jesús histórico de las *ipsissima verba o facta Jesu.* Su interés consiste más bien en poder descubrir y asegurar históricamente la estructura fundamental de su práctica, predicación y destino, a través de los cuales se deja traslucir también la estructura fundamental de su historicidad interna y de su persona.

Por lo que toca a la posibilidad de acceder a algo histórico del Jesús histórico, la cristología latinoamericana sistemática no ha reflexionado en demasía, pero en su quehacer real no participa de un radical escepticismo, sino que comparte lo que de alguna forma es patrimonio común de otras cristologías actuales (incluidas las europeas).[40] Acepta así como histórico, a nivel de acontecimiento, su bautismo por Juan, un cierto éxito inicial, unos primeros conflictos, la elección y envío de un grupo de seguidores, el uso de parábolas, una crisis hacia la mitad o final de su vida, la ida a Jerusalén, algún tipo de cena con los suyos, el prendimiento, crucifixión y letrero en la cruz; al nivel de comportamiento, ciertas actitudes hacia la ley judía y el templo, hacia los marginados, los endemoniados, los detentadores del poder, ciertas prácticas de curaciones y acercamiento a los pecadores, exigencia de conversión y seguimiento, ciertas actitudes espcíficas hacia el reino de Dios y el Dios del reino; al nivel de palabra, algunas palabras claves como *abba,* reino de Dios, sígueme, etc.

[40] Cfr. J. I. Glez. Faus, *Acceso a Jesús,* p. 45.

Tampoco ha elaborado la cristología latinoamericana criterios determinados para juzgar de la historicidad de las narraciones evangélicas. Creemos, sin embargo, que, al menos implícitamente, se deja guiar por algunos criterios (de los que ha desarrollado extensamente E. Schillebeeckx[41]): (1) la aparición de un mismo tema en varios estratos de la tradición; (2) lo específico y distintivo de un tema a diferencia y hasta en oposición a teologías y prácticas posteriores a Jesús; (3) la congruencia que su propia muerte otorga a lo que se narra de su vida.

El primer criterio es evidente y es el que proporciona la base para la construcción de la cristología. Los otros dos criterios sirven más bien como verificación indirecta, pero eficaz. Estos dos últimos criterios, además, cobran especial evidencia en la situación concreta de América Latina y no son sólo, por lo tanto, criterios intrínsecos. Desde la realidad actual, social y eclesial de Latinoamérica, el tercer criterio es evidente. Hay centenares y miles de personas cuya muerte es análoga a la de Jesús, y las causas de cuyas muertes son históricamente semejantes a las de Jesús. Que Jesús haya tenido que vivir y actuar así, si su muerte es históricamente como la describen los evangelios, es algo no sólo verosímil, sino que se impone por sí mismo. El segundo criterio posee también su propia actualidad desde América Latina. Por poner un ejemplo sencillo, pero que se entiende bien desde América Latina, si una vez muerto Mons. Romero y a pesar de los intentos de silenciarlo por parte de algunos, estos mismos recuerdan palabras y actuaciones de Mons. Romero que van contra lo que desearían para el presente, es que lo que recuerdan de Mons. Romero es verdad; no de otra forma se puede explicar la actualización de ese recuerdo.

A un nivel puramente lógico, nunca se puede desechar la posibilidad de que las narraciones evangélicas sean fruto de la imaginación de las comunidades; que lo fueran en parte es más verosímil; que lo fueran en su totalidad es bastante inverosímil. De ahí la necesidad del trabajo minucioso exegético e histórico-crítico. De todas formas, la cristología latinoamericana tiene un presupuesto a favor de la historicidad fundamental de las narraciones

[41] *Op. cit.,* pp. 81-102.

evangélicas por la propia situación en que se realiza. Para quien viva y sufra la historia en este continente es muy verosímil que Jesús «haya sido así»; las narraciones evangélicas cobran una coherencia interna en lo fundamental, porque la coherencia interna de esa vida se sigue repitiendo en lo fundamental a lo largo de la historia.

4.2. Si en el punto anterior la cristología latinoamericana no ofrece una originalidad especial, sí creemos que la posee al recalcar lo 'evangélico' de las narraciones: a Jesús hay que presentarlo como Evangelio, como buena noticia, y sólo así se puede hacer justicia al Jesús histórico. Lo que desde el punto de vista de crítica histórica supone un problema, desde la reflexión sistemática es ventaja: las narraciones sobre Jesús tienen que ser evangélicas.

La cristología latinoamericana recoge ese carácter evangélico de la presentación de Jesús; el mismo quehacer cristológico se hace con un talante evangélico, no por recobrar el género 'literario' evangelio, sino por recuperar su talante en otro género literario más reflexivo y conceptual. Lo importante es que la cristología latinoamericana parte de la convicción real de que: (1) Jesús es buena noticia; y (2) que esa buena noticia es para las comunidades, y por ello existe una correlación entre Jesús y las comunidades, por ser aquél buena noticia.

Por lo que toca al primer punto, la cristología latinoamericana participa, de hecho, de la misma intención y convicción histórica que subyace al haber escrito, publicado y proclamado los evangelios: existe una buena noticia que ofrecer. En esta convicción fundamental se diferencia históricamente de otras cristologías, no por méritos propios, sino porque así es todavía hoy captado Cristo en América Latina. Por las razones que fuere, en otros lugares Cristo no es visto ya automática y espontáneamente como buena noticia. Penosa labor de muchas cristologías y lo mejor de sus intenciones es precisamente recobrar para las narraciones evangélicas su carácter formal de buena noticia (y no sólo investigar su verdad). En América Latina, sin embargo, no es así. El Evangelio sigue siendo *eu-aggelion*, 'buena noticia' para el Continente y, como en tiempo de Jesús, para los pobres del Continente. En esta convicción subjetiva del teólogo, enraizada en la realidad objetiva, estriba el talante evan-

gélico de la cristología, el hacer cristología como buena noticia.

De ahí también que la cristología latinoamericana trate de asegurar que Cristo es buena noticia, sin agotar sus mejores fuerzas en mostrar lo único e irrepetible de Cristo. Sin duda supone y elabora este aspecto formal de Cristo, pero enfatiza su contenido de buena noticia. En otros lugares, y en sus mejores esfuerzos, se trata de presentar a Cristo bajo ambos aspectos, cuando se le llama, por ejemplo, «portador absoluto de la salvación» (K. Rahner) o «punto omega de la evolución» (Teilhard de Chardin). Ambos teólogos recalcan ciertamente lo salvífico de Cristo; pero, dada su situación cultural, su especulación cristológica tiene que concentrarse en mostrar cómo Cristo puede ser *el* salvador. En América Latina el énfasis es el inverso. Ciertamente Cristo es *el* salvador para la cristología; pero la tarea de ésta consiste más en mostrarle como liberador.

Presentar a Cristo evangélicamente no significa sólo, por lo tanto, privilegiar las narraciones evangélicas sobre otras presentaciones más dogmáticas, ni significa sólo presentar a Cristo con una buena nueva, como si ésta fuese uno entre los muchos elementos de su realidad, que pudiera haber estado también ausente; significa más bien presentarle *como* buena nueva.

Por lo que toca al segundo punto, la cristología latinoamericana reproduce, *mutatis mutandis*, el modo de proceder de las primeras comunidades. Precisamente porque no trata de reflexionar en directo sobre el Cristo-en-sí, sino en su calidad de buena noticia, la referencia a la comunidad para la cual es buena noticia le es esencial.

El que haya «cuatro» evangelios y detrás de ellos un sinnúmero de pequeños evangelios, lejos de dificultar la cristología le muestra cómo se debe elaborar. Esta se elabora poniendo en contacto a una determinada comunidad con el Jesús histórico o con su recuerdo. La comunidad selecciona e historiza, hasta cierto punto, los recuerdos de Jesús, de modo que éste sigue siendo buena noticia concreta para la comunidad; de esta forma va elaborando su cristología. Esto es lo que hace también la cristología latinoamericana, con la diferencia obvia de que no puede remontarse a los recuerdos 'cercanos' de Jesús, sino sólo a través de las historizaciones que ya

hicieron las primeras comunidades. Pero no cabe duda de que los diversos énfasis de la cristología latinoamericana (relación de Jesús con los pobres, su práctica liberadora, su conflicto, su entrega por amor, etc.) han tomado relieve porque las comunidades 'recuerdan' estos aspectos en base a sus propias necesidades.

No hay en este modo de proceder una manipulación de Cristo o, al menos, no una manipulación sustancial o de principio. El mismo hecho de que las primeras comunidades y las actuales en América Latina se sigan remontando a Jesús para escuchar y practicar la buena nueva y dejarse juzgar por él, muestra que Jesús sigue siendo la *norma normans*. Existe más bien una circularidad entre Jesús, que es para las comunidades, y las comunidades que se remontan a Jesús, circularidad que deben reflejar las cristologías. El magisterio de la Iglesia mostrará con razón la cristología mínima, por un lado, y máxima, por otro, en cuanto a radicalidad. Pero dentro de esa cristología se podrán y deberán desarrollar cristologías en plural, porque Jesús es buena noticia y para poder seguir presentándolo como buena noticia.

Todo lo dicho significa que el hecho de que la información que nos llega sobre Jesús se realice a través de géneros literarios llamados «evangelios» no es una dificultad para el quehacer cristológico en América Latina, sino más bien una exigencia a realizar la cristología, en último término, como Evangelio. Del NT la cristología latinoamericana aprende dos importantes lecciones. La primera es que no se puede teologizar la figura de Jesús sin historizarlo, sin narrar su vida, práctica, destino, etc.; es decir, no se puede hablar teológicamente de Cristo sin volver al Jesús histórico.

La segunda es que no se puede historizar a Jesús sin teologizarlo, es decir, en sentido bien preciso, sin presentarlo como la buena noticia de Dios. La cristología latinoamericana no pretende ser ni la reflexión sobre la 'idea' de Cristo ni tampoco mera jesusología. Esa mutua relación de teologizar historizando e historizar teologizando es lo que trata de incorporar en su propio quehacer la cristología latinoamericana para ser fiel a su objeto, Cristo, que le ha sido entregado no de cualquier forma, sino a través del Evangelio de Jesús y de Jesús como Evangelio.

II

Jesús, reino de Dios y vida de los pobres

3

Jesús y el Reino de Dios. Significado y objetivos últimos de su vida y misión*

El tema de «Jesús y el reino de Dios» es obligadamente amplio y complejo, pues a partir de él se iluminan la cristología, la teología, la eclesiología, la escatología y la moral cristiana. Nosotros lo vamos a enfocar de manera que pueda iluminar la temática general de este número monográfico sobre «La Iglesia y el reino de Dios». Por esta razón vamos a proceder de manera sistemática, sin ahondar en las complejidades exegéticas, en lo que la diferente perspectiva de los sinópticos aporta para matizar y puntualizar ciertas afirmaciones sobre el reino de Dios en boca de Jesús. Presuponemos que de la perspectiva global de los sinópticos se puede obtener una visión más que suficiente sobre lo que el reino de Dios significó en la vida de Jesús y las consecuencias de esa visión para su propia vida. De esta forma creemos también ofrecer la manera correcta de que la Iglesia se pregunte hoy por su positiva relación con el reino de Dios. Por ser nuestro intento sistemático y de ayuda práctica, centramos este trabajo alrededor de tres preguntas fundamentales: 1) ¿Qué es lo último para Jesús? 2) ¿Qué es el reino de

---

* Aparecido en *Sal Terrae,* mayo, 1978. El número es monográfico y está dedicado a «La Iglesia y el reino de Dios». Por esa razón se presenta a Jesús en relación con el reino de Dios no sólo para tener noticia de lo que Jesús pensó ser el reino de Dios, sino para que la Iglesia en la actualidad pueda relacionarse correctamente con ese reino.

Dios para Jesús? 3) ¿Cómo se hace cercano el reino de Dios? La misma forma interrogativa de plantear los problemas es una ayuda a la seriedad de la reflexión y a no presuponer demasiado fácilmente que ya sabemos lo suficiente sobre el tema.

1. ¿Qué es lo último para Jesús? Problema teológico

Comenzamos con esta pregunta, pues la historia del cristianismo le ha dado diversas respuestas, y dentro de esa diversidad puede quedar oscurecida la simplicidad de la respuesta de Jesús. *Lo último* se puede nombrar como Dios, Cristo, el cielo, la Iglesia, la gracia, el amor; o negativamente, como el pecado, el odio, la condenación etc. Panorama tan complejo puede oscurecer el planteamiento de lo que en verdad fue realmente último para Jesús, desde lo cual cobran una jerarquía cristiana las otras ultimidades.

Como buscamos lo realmente último para Jesús, planteamos el problema teo-lógicamente, a la búsqueda de aquella realidad que sea verdaderamente última, que se imponga como tal y que supere la tentación de ser sustituida por otra aparentemente última. Como esta búsqueda pretende ser crítica y tener presente lo que, sin serlo, se ha hecho pasar como último para Jesús, procederemos dialécticamente, negando ultimidad a aquello que no la tiene en sentido absoluto.

1.1. *Jesús no es lo último para sí mismo.* Esta afirmación debiera hoy ser ya algo evidente. A nivel de la conciencia de Jesús es claro que él no se predicó a sí mismo.[1] Cualquier intento de hacer de Jesús, sin más, algo absolutamente último, fracasa ante la evidencia de la exégesis. Y esto no sólo desde el Jesús histórico, sino desde el Cristo resucitado.[2] Toda la argumentación de la moderna cristología indirecta, es decir, la argumentación de mostrar la peculiaridad e irrepetibilidad de Jesús, su filiación divina, muestra que incluso la cristología sólo puede ser *relacional* y no absoluta. A Jesús sólo se le puede comprender a partir de algo distinto y mayor que él mismo, y no directamente en sí mismo.

Cuando Jesús expulsa a los demonios, como signo de la novedad de su persona, lo que eso simboliza no es la ultimidad de sí mismo, sino la cercanía del reino de Dios (Lc 11, 20). Las antítesis del sermón del monte: «Habéis oído... pero yo os digo» (Mt 5, 22.28.32.34.39.44) muestran la ultimidad de una nueva forma de vida. El seguimiento radical de Jesús exige (Mc 8, 34, ss.), está al servicio de la última salvación o condenación del hombre. Cuando Jesús dice que nadie debe avergonzarse de él ni de sus palabras, la razón está en que el Hijo del Hombre (distinto a Jesús en Mc 8, 38 y Lc 12, 8) se avergonzará de ellos.

Todas estas afirmaciones pretenden mostrar que Jesús no se concibió a sí mismo como lo absolutamente último, sino en relación a algo distinto de él. Que Jesús tiene un tipo de ultimidad, lo veremos en la tercera parte de este trabajo. Pero, para comprender exactamente en qué consiste «su» ultimidad, hay que comprender primero el último polo referencial del mismo Jesús.

1.2. *Lo último para Jesús no es, simplemente, «Dios».* Si lo dicho hasta ahora es relativamente evidente y comúnmente aceptado, no lo es tanto el paso siguiente: Jesús no predicó simplemente a «Dios». «Dios» no es, sin más, el último polo referencial de Jesús. Esta afirmación aparentemente chocante debiera, sin embargo, ser evidente y los teólogos la afirman por implicación. «Jesús predicó el reino de Dios y no a sí mismo».[3] «Centro y marco de la predicación de Jesús fue el Reino de Dios que se había acercado».[4] Pero esta implicación es la que queremos recalcar. Para nombrar lo último de Jesús, los teólogos actuales están de acuerdo en que no se puede mencionar simplemente a «Dios», sino que hay que hacer una afirmación dual: Dios «y» reino; Dios «y» cercanía; Dios «y» su voluntad; Dios «y» paternidad; etc.

---

[1] K. Rahner - W. Thüssing, *Christologie -systematisch und exegetisch,* Freiburg 1972, p. 29. H. Küng, *Ser cristiano,* Cristiandad, Madrid 1977, p. 268. L. Boff, *Jesucristo el Liberador,* Sal Terrae, Santander, 1980, p. 65. J. Sobrino, *Cristología desde América Latina,* México 1977, 2.ª ed., p. 35.

[2] Cfr. W. Thüssing, «La imagen de Dios en el Nuevo Testamento», en *Dios como problema* (ed. J. Ratzinger), Cristiandad, Madrid 1973, pp. 80-120.

[3] K. Rahner, *op. cit.*, p. 29.

[4] W. Kasper, *Jesús, el Cristo,* Sígueme, Salamanca 1976, p. 86.

Sistemáticamente, entonces, lo que se quiere afirmar es que lo último para Jesús es Dios en su relación con la historia de los hombres, explicitada como reino; su cercanía, su voluntad o su amor paternal; o a la inversa, una historia que sea según Dios. Pero para afirmar esto con claridad y teniendo en cuenta sobre todo las repercusiones prácticas de ignorar esa dualidad de lo último, creemos muy conveniente recalcar lo que está implícito en la dualidad: que «Dios» no es, sin más, lo último para Jesús. Afirmar esto equivaldría a decir que lo último para Jesús podría ser una realidad que, por esencia, no se relacionase con la historia ni la historia con él.

La razón profunda por la cual Jesús no predicó simplemente a «Dios» es que Jesús hereda una serie de tradiciones según las cuales Dios no es nunca el Dios-en-sí-mismo, sino un Dios en relación con la historia. Bien sean las tradiciones del éxodo, de un Dios que escucha el clamor de los oprimidos y hace una alianza con su pueblo; bien sean las tradiciones proféticas de un Dios que quiere implantar el derecho y la justicia; bien sean las tradiciones apocalípticas de un Dios que quiere renovar la realidad escatológicamente; bien sean las tradiciones sapienciales de un Dios providente hacia lo creado; o bien sean las tradiciones sobre el silencio de Dios hacia la miseria y el pecado del mundo, algo tienen en común todas esas tradiciones: Dios no es un Dios en y para sí mismo, sino siempre con algún tipo de relación para la historia. Lo concreto de esa relación dependerá de la teología yacente en las diversas tradiciones y será, por ello, variado. Pero la formalidad de un Dios relacional hacia la historia está en todas esas tradiciones. Por ello Jesús, como buen judío, para nombrar lo último no puede mencionar simplemente a «Dios». Y si eso causa todavía alguna sorpresa es porque el cristianismo no ha superado suficientemente los orígenes griegos de mucha de su teología y no ha integrado —a pesar de muchas declaraciones formales— su origen bíblico.

Y a las afirmaciones anteriores no se opone, sino que lo confirma, aquella actividad de Jesús que más parecería tener como correlato simplemente a «Dios»: su oración. Pues analizando el contenido de las dos oraciones que se nos han transmitido, en ambas aparece que lo último no es simplemente Dios. El correlato de la oración de acción de gracias (Mt 11, 25s) y de la oración del huerto (Mc 14, 32-42) es la *voluntad* ya realizada de Dios en la historia y la voluntad querida por Dios para la historia. La oración de Jesús aparece por tanto, ciertamente, como diálogo con Dios, y precisamente como Padre, pero en el horizonte de algo mayor que el mismo «Tú» de Dios, en el horizonte de la paternidad encontrada o buscada de Dios.[5]

Todo esto muestra que lo último para Jesús no es simplemente «Dios», sino Dios en su relación concreta con la historia. Y que, por lo tanto, cualquier presupuesto hermenéutico, consciente o inconsciente, en la línea del puro personalismo, es un serio obstáculo para poder comprender lo que fue el reino de Dios para Jesús.

1.3. *Lo último para Jesús no es la Iglesia ni el reino de los cielos.* La lectura eclesial de los evangelios ha solido equiparar el reino de Dios con el «reino de los cielos» y con la «Iglesia». La primera lectura significaría que el reino de Dios es el «cielo» en su versión absolutamente trascendente y en distinción y oposición a que eso último se realice de alguna forma en la historia de los hombres. Este malentendido surge, como es sabido, de la expresión frecuente en el evangelio de Mateo «reino de los cielos». Pero la exégesis ha mostrado claramente que la expresión de Mt es un circunloquio para evitar reverentemente el nombre de Dios. La segunda lectura significaría que el reino de Dios tiene también su versión histórica, y ésta no es otra cosa que la Iglesia. Las funestas consecuencias de esta equiparación y, positivamente, la correcta relación entre Iglesia y reino de Dios se tratarán en otros artículos de este número. Aquí baste recordar que, según la exégesis, el Jesús histórico no pretendió fundar una Iglesia tal como después surgió en el NT, aun cuando deseaba la restauración de un resto de Israel, fiel a las mejores tradiciones de su pueblo.

1.4. *Lo último para Jesús es el reino de Dios.* De este modo de proceder dialéctico, negando lo que no es absolutamente último para Jesús, llegamos a la simple afirmación de que lo verdaderamente último, lo que da sentido a la vida, actividad y destino de Jesús es el reino de Dios. Y aun cuando todavía no hemos explicitado en

[5] Cfr. *Cristología,* pp. 130-151.

concreto en qué consistía ese reino para Jesús, podemos hacer algunas consideraciones sistemáticas de importancia para comprender lo que sigue:

Desde Jesús, lo último se presenta en la unidad de transcendencia e historia. Esta unidad, que necesita de una explicación dual, se debe a la concepción de Dios que tiene Jesús como Dios del reino. Tan originariamente le compete entonces a la relación de Jesús con lo absoluto la llamada dimensión vertical como la horizontal. No habrá ya más que una sola historia, cuya dualidad no será cabalmente expresada por la historia del más allá e historia del más acá, historia natural e historia sobrenatural, sino como historia en la dirección del reino de Dios (historia de gracia) e historia contra la dirección del reino de Dios (historia de pecado).

Ninguna institución creada puede reclamar para sí una absolutez que ponga en peligro la absolutez del reino de Dios. Y eso no sólo fácticamente, en cuanto que Jesús no pensó en la Iglesia concreta, ni adecuó con el reino de Dios los proyectos contemporáneos de rabinos, fariseos, esenios y zelotas, sino en principio, en cuanto que serán los valores del reino los que juzgarán de cualquier tipo de configuración humana, religiosa o sociopolítica, que explícita o implícitamente se haga pasar por el reino de Dios; aun cuando, por otra parte, el servicio a este reino exigirá configuraciones concretas a lo largo de la historia.[6]

2. ¿Qué es el reino de Dios para Jesús? Problema histórico

Un dato histórico bien asegurado de la vida de Jesús es que predicó el reino de Dios. En este sentido, el comienzo del evangelio de Mc, aun cuando fuese un sumario teológico, explicita bien el horizonte último de Jesús y sus consecuencias: «Se ha cumplido el plazo, ya llega el reinado de Dios. Enmendaos y creed la buena noticia» (Mc 1, 15).

En esta proclamación Jesús fue en la línea de Juan Bautista (Mt 3, 1), de quien con toda probabilidad fue discípulo.[7] En este sentido, Jesús no comienza proclamando nada absolutamente nuevo, sino recogiendo las expectativas de las mejores tradiciones de su pueblo. Lo típico de Jesús es la concentración en este tema; «la expectativa en sí tradicional del reino de Dios que llega, se convirtió en Jesús en la perspectiva única decisiva».[8]

Y esto nos pone en la pista del método a seguir. Del AT aprenderemos la noción formal de reino de Dios y, sobre todo, su contenido, sus destinatarios y su negación en la tradición profético-apocalíptica. Y del NT, de los sinópticos, aprenderemos en qué consistió la concentración de Jesús en el reino de Dios, es decir, aprenderemos a ver qué fue realmente el reino para Jesús no sólo de lo que pueda desprenderse de su noción del reino, sino de la *misma vida de Jesús al servicio* del reino. Esta última afirmación nos parece importante para salir al paso de la dificultad que propone W. Kasper: «Jamás nos dice Jesús expresamente *qué* es este reino de Dios. Lo único que dice es *que* está cerca».[9] Para salir de esta dificultad nos parece que no hay que considerar sólo lo que dice Jesús explícitamente sobre el reino, sino lo que dice y hace al servicio de ese reino.[10]

2.1. *El reinado de Dios en las tradiciones anteriores a Jesús.* En el AT aparece con frecuencia la nomenclatura de Dios como rey, sobre todo en los salmos y en la liturgia. La nomenclatura no es original de Israel, sino

---

[6] Frente a la insistencia, por parte de muchas teologías hechas desde el primer mundo, en la reserva escatológica que impone la absolutez del reino, en América Latina se insiste en «las concreciones mediadoras del reino», pues éste «no se da en su totalidad, sino en las mediaciones históricas; y se realiza en todos los niveles de la realidad política, económica, social y religiosa»: L. BOFF, «Salvación en Jesucristo y proceso de liberación», en *Concilium* 96, 1974, pp. 385-387.

[7] Cfr. J. BECKER, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth,* Neukirchen/Vluyn 1972, pp. 12-15.

[8] W. PANNENBERG, «Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth», en *Theologie als Geschichte,* Zurich 1967, p. 143.

[9] *Op. cit.*, p. 86.

[10] Método que también sigue KASPER (*op. cit.*, pp. 95-107), sólo que no analiza suficientemente el hacer de Jesús, sobre todo bajo el aspecto de conflictividad, controversia, praxis del amor eficaz, parcial y socio-político, y se reduce al amor genérico de Dios, que se traduce bastante genéricamente en amor, perdón y misericordia.

que existía en todo el Antiguo Oriente. «Al integrarse Israel en la institución, originalmente extraña a él, de la monarquía, asumió también los símbolos de ésta para expresar su pertenencia al Dios que le salvó e hizo suyo».[11] Pero, como Israel historizó muchos de los conceptos circundantes, el símbolo de «rey», aplicado a Dios, «vino a resaltar su capacidad de intervenir en la historia».[12]

Esta intervención histórica de Yahvé es vista de diversas formas en las diversas etapas de la historia de Israel. En los tiempos mosaicos del reinado de Dios es visto como caudillaje. En tiempo de los jueces, como exclusividad de la realeza de Yahvé, y por ello Gedeón rechaza el título de rey. En tiempo de la monarquía la realeza de Yahvé se hace compatible con la del rey de Israel —no sin graves conflictos teológicos—, quien es adoptado por Yahvé.

Después del fracaso de la monarquía, de las catástrofes nacionales, del exilio y cautiverio, va apareciendo una nueva concepción del reinado de Dios, vista para el futuro y más atenta al contenido de ese reinado, tal como lo desarrollan los profetas. La apocalíptica universaliza esa expectativa, incluso cósmicamente, con la esperanza de una renovación de toda la realidad y con la idea de la resurrección de los muertos.

En el judaísmo, y especialmente en la época en que aparece Jesús, se espera intensamente el reinado de Dios y vuelve a revivir la nomenclatura del «reino de Dios». La pregunta más crucial es cómo esperar o adelantar la llegada de ese reino: o bien a base del cumplimiento de las prescripciones de la ley, o a base de la insurrección armada o auscultando los signos del cielo.

Si la noción del reino de Dios, realeza de Yahvé, etc., recorre de alguna forma toda la historia del pueblo de Israel, es bien importante desde el principio aclarar la *formalidad* de esa noción. Como es sabido, el término *reino* sugiere una serie de interpretaciones espontáneas que no son las que se esconden en el original *malkuta Jahvewh*. El reino de Dios no es algo geográfico ni implica una situación estática, en la que oficialmente se reconociese a Yahvé como rey. Reino de Dios tiene más bien dos connotaciones importantes: 1) el regir de Dios en acto,[13] 2) para modificar y establecer un determinado orden de cosas,[14] como se expresa por ejemplo en Ps 96, 13: «Ya llega a regir la tierra; regirá el orbe con justicia y a los pueblos con fidelidad».

---

[11] L. ARMENDÁRIZ, «El 'Reino de Dios', centro y mensaje de la vida de Jesús», en *Sal Terrae*, mayo 1976, p. 364.

[12] *Ibid.*

Lo importante de esto es que entonces, en lugar de reino, hay que hablar de reinado de Yahvé; de aquello que ocurre cuando quien rige el mundo es realmente Yahvé y no cualquier otro poder. Sistemáticamente es importante notar que al reino de Dios no le compete en primer lugar el movimiento ascendente de que se reconozca cúltica, ortodoxa u oficalmente que un determinado pueblo tenga por rey a Yahvé y no a otra divinidad: sino el movimiento descendente de que la realidad histórica concreta, la historia de un determinado pueblo sea en verdad según lo que Yahvé quiere. Se trata, por lo tanto, de que el reino de Dios llegue a ser realidad histórica y no sólo que se le confiese a Yahvé por rey.

2.2. *El reinado de Dios como implantación del derecho a los pobres.* En el período profético, del cual obtiene Jesús las categorías para comprender lo que es el reino de Dios,[15] existe una respuesta clara a la pregunta sobre lo que realmente ocurre cuando Dios reina. Dios es definitivamente un Dios amoroso; no es condenación, sino

---

[13] «El reino de Dios no es ni un concepto espacial ni un concepto estático, sino un *concepto dinámico*. Designa la soberanía real de Dios ejerciéndose *in actu*, en primer lugar en contraste con la soberanía del rey terreno, y luego también en contraste con toda soberanía en el cielo y en la tierra. La característica principal de este reino divino es que Dios realiza el ideal regio de la justicia»: J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I, Sígueme, Salamanca 1974, pp. 121s.

[14] «Cualesquiera que hayan sido los sueños políticos o las delirantes esperanzas de destrucción y de renovación del mundo que se vinculaban a la esperanza judía, he aquí lo esencial: le es completamente ajena la resignación que confina a Dios en el nebuloso más allá de los ideales y que se compagina con la inmutabilidad del mundo»: G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1975, pp. 68s.

[15] Es cierto que Jesús se moverá en el ambiente apocalíptico en cuanto a la espera de la inminencia del fin y a la transformación de la realidad. Pero en cuanto a las categorías del *contenido*, de cómo *se acerca* el reino de Dios y cómo se corresponde a esa cercanía, las que están influyendo son las de la profecía. Por ello las detallamos, aunque sea mínimamente.

amor. Por ello Yahvé aparece como Padre amoroso (Os 11, 1), esposo fiel (Os 2, 18), como madre que consuela (Is 66, 13). Yahvé no ha abandonado a su pueblo: «¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ésas llegasen a olvidar, yo no te olvido» (Is 49, 15). «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jer 31, 33). Pero ese amor de Dios es visto como eficaz, capaz de hacer lo nuevo. No es sólo la declaración intimista de que el último sentido de la realidad consiste en el amor, sino la declaración de una realidad de acuerdo al amor de Dios. Mejor que muchas explicaciones, la siguiente cita describe el sueño de Dios para este mundo:

> «Pues he aquí que yo creo cielos nuevos y tierra nueva, y no serán mentados los primeros ni vendrán a la memoria; antes habrá gozo y regocijo por siempre jamás por lo que voy a crear. Pues he aquí que yo voy a crear a Jerusalén 'Regocijo' y a su pueblo 'Alegría'; me regocijaré por Jerusalén y me alegraré por mi pueblo, sin que oiga allí jamás lloro ni quejido. No habrá allí jamás niño que viva pocos días, o viejo que no llene sus días, pues morir joven será morir a los cien años, y el que no alcance los cien años será porque está maldito. Edificarán sus casas y las habitarán, plantarán sus viñas y comerán su fruto. No edificarán para que otro habite, no plantarán para que otro coma, pues cuanto vive un árbol vivirá mi pueblo, y mis elegidos disfrutarán del trabajo de sus manos. No se fatigarán en vano ni tendrán hijos para sobresalto, pues serán raza bendita de Yahvé y sus retoños con ellos» (Is 65, 17-24).

Este sueño poético del profeta anuncia la esperanza de una buena nueva, pero no meramente como conciliación, sino como reconciliación. Toma en cuenta la situación actual de la historia, dominada por el pecado, que es la oposición formal a esa esperanza. En los anatemas contra los pecadores se observa, *sub specie contrarii*, lo que debe ser la reconciliación esperada: un mundo sin opresión. Por ello los profetas condenan a los que venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias; los que pisotean la cabeza de los débiles y tuercen el camino de los humildes (Am 2, 6s); los que amontonan violencia y despojo en sus palacios (Am 3, 10); los que oprimen a los débiles y aplastan a los pobres (Am 4, 1); los que cambian en ajenjo el juicio y tiran por tierra la

justicia; los que detestan al censor en la Puerta y aborrecen al que habla con sinceridad; los que oprimen al justo, aceptan soborno y atropellan a los pobres en la Puerta (Am 5, 7-10.12); los que hacen que se acerque un reino de violencia, acostados en camas de marfil, arrellanados en sus lechos (Am 6, 3s); los que pisotean al pobre y quieren suprimir el derecho de la tierra (Am 8, 4); los que edifican sin justicia su casa y sus pisos sin derecho; se sirven de balde de su prójimo y no pagan su trabajo; los que aman el soborno y van tras los regalos, no hacen justicia al huérfano y no llega hasta ellos el pleito de la viuda; los que han cambiado la justicia por el asesinato (Is 1, 21.23); los que juntan casa con casa y anexionan campo a campo hasta ocupar todo el sitio y quedarse solos en el país (Is 5, 8); los que decretan decretos inicuos y los escribientes que escriben vejaciones excluyendo del juicio a los débiles, atropellando el derecho de los pobres, haciendo de las viudas su botín y despojando a los huérfanos (Is 10, 1s).[16]

Esta enumeración, tomada sólo de dos de los profetas, muestra lo que éstos entienden que no es el reino de Dios. No es sólo el mundo de la limitación y de la miseria natural, sino el mundo de la miseria histórica, originada por la opresión de unos hombres sobre otros. Ese mundo es el que debe ser transformado y reconciliado. Y por ello la utopía del reino es vista no sólo como superación de la miseria (cfr. la cita anterior de Is 65, 17-24), sino como el mundo de reconciliación entre los hombres:

«Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará junto con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá. La vaca y la osa serán compañeras, juntas acostarán sus crías; el león, como los bueyes, comerá paja. Hurgará el niño de pecho en el agujero del áspid, y en la hura de la víbora el recién destetado meterá la mano. Nadie hará mal en todo mi santo Monte, porque la tierra estará llena de conocimiento de Yahvé, como llenas las aguas del mar» (Is 11, 6-9; cfr. 65, 25).

---

[16] Cfr. P. MIRANDA, *Marx y la Biblia*, Sígueme, Salamanca 1972, pp. 67-99. J. ALONSO DÍAZ, «Términos bíblicos de Justicia Social y traducción de equivalencia dinámica», en *Estudios Eclesiásticos*, enero-marzo 1976, pp. 95-128.

En ese reino, los dolores de la guerra darán paso a la alegría del trabajo, pues «forjarán de sus espadas azadones y de sus lanzas podaderas» (Is 2, 4). Y en ese reino se da el verdadero conocimiento de Dios, que no es sino la realización de la justicia (Jer 22, 13-16; Os 4, 16-2), y el verdadero culto a Dios, no basado en sacrificios, sino en la misericordia y el derecho (Os 6, 6; 8, 13; Am 5, 21; Is 1, 11-17, etc.).

Pero esta reconciliación universal, en los profetas como en Jesús, tiene una característica fundamental y esencial: ese reino de Dios es para los pobres. Si ya al describir el pecado de irreconciliación ha quedado abundantemente claro quiénes son los oprimidos por el antireino, el tercer Isaías lo anuncia claramente: «Me ha ungido Yahvé. A anunciar a los pobres la buena nueva me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; a pregonar año de gracia de Yahvé» (Is 61, 1s). Qué signifique por tanto reinado de Dios para los profetas se aprende de la utopía que enuncian en presencia de la concreta realidad histórica de opresión, lo cual es a la vez desconocimiento del Dios del reino e injusticia al pobre.

El reinado de Dios será, entonces, aquella situación en que los hombres tengan a una el verdadero conocimiento de Dios e implanten el derecho a los pobres.[17] Y esto es también el *núcleo* del pensamiento apocalíptico, aunque revestido de otro ropaje conceptual (resurrección de los muertos, radical transformación de los eones). Lo más profundo de la apocalíptica sigue siendo

[17] Así se realizará el viejo sueño de los pueblos de una verdadera justicia que, por ser parcial, es justicia. «La justicia del rey (...) no consiste primordialmente en emitir un veredicto imparcial, sino en la protección que el rey hace que se preste a los desvalidos, a los débiles y a los pobres, a las viudas y a los huérfanos»: J. JEREMIAS, op. cit., p. 122. «Cuando en la historia humana se ideó la función de un juez o lo que después llegó a llamarse juez, fue exclusivamente para ayudar a quienes, por ser débiles, no pueden defenderse; los otros no lo necesitan (...). Cuando la Biblia habla de Yahvé 'juez' o del juicio cuyo sujeto es Yahvé, piensa precisamente en el significado que le hemos visto a la raíz *spt:* salvar de la injusticia a los oprimidos»: P. MIRANDA, *op. cit.*, pp. 140-141.

la expectativa de la justicia de Dios, en un mundo en el que sufre el inocente y al injusto le va bien.[18]

2.3. *Para Jesús, el reino de Dios «se acerca».* Con *pathos* apocalíptico, Jesús anuncia que el reino de Dios, eso que todos han esperado, está a las puertas. El presente mundo de miseria toca a su fin. Y Jesús pareció esperar esa irrupción durante su propia vida (Mt 10, 23; Mc 13, 30; 9, 1). Esa irrupción será el definitivo «sí» de Dios a la historia.

A diferencia del Bautista, por lo tanto, Jesús predica el reino de Dios como buena noticia. Dios rompe su simetría de ser igualmente cercano y lejano, justiciero y misericordioso, y se acerca en gracia.

Pero esto, naturalmente, no nos da todavía ninguna noticia de lo que será el reino de Dios en-sí-mismo cuando éste ocurra en plenitud, cuando realmente el mundo presente llegue a su fin. Y ello, por la sencilla razón de que no llegó, como el mismo Jesús reconoce en frase de Marcos (13, 32). Desde Jesús lo único que podemos saber del reino de Dios en la plenitud de sí-mismo es la *noción* que Jesús pudo tener en la línea de la apocalíptica.[19] Lo que sí sabemos desde Jesús es en qué consiste la *realidad* de un reino de Dios que *se acerca* y, correlativamente, qué hace Jesús en relación a ese acercamiento, cómo corresponde Jesús al reino que se acerca. Esta observación nos parece importante tanto para conocer a Jesús como para comprender la relación entre Iglesia y reino de Dios. Pues de poco servirá argumentar sobre la actuación de la Iglesia desde la realización última del reino de

[18] Aun cuando existe discontinuidad entre las tradiciones proféticas y apocalípticas, existe una continuidad de fondo en la pregunta por la justicia de Dios. «*Resurrección de los muertos* no era ningún símbolo antropológico o soteriológico, sino un símbolo de ayuda para la fe en la justicia de Dios. Dios es justo. Su justicia triunfará»: J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott*, Munich 1972, p. 161 (trad. cast.: *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1977).

[19] Pero esta noción está caracterizada, sobre todo, por determinaciones formales: la irrupción repentina del reino, su carácter de juicio universal, su escondimiento y misterio en el presente. Cfr. G. BORNKAMM, *op. cit.*, pp. 68-79. Por esa razón nos parece tan importante no centrar en el *Pensamiento* apocalíptico lo que ocurre cuando el reino se acerca, sino observar lo que Jesús hace y dice en ese entretanto.

Dios, que sigue siendo empíricamente desconocida; pero de mucho ayudará observar el comportamiento de Jesús en el proceso de acercarse ese reino, pues esa es nuestra situación histórica.

2.4. *El reino de Dios se acerca a los pobres.* «Con la constatación de que Jesús proclamó la aurora de la consumación del mundo, no hemos descrito aún completamente su predicación de la «basileia». Antes al contrario, no hemos mencionado aún el rasgo esencial (...). El reino pertenece *únicamente a los pobres*».[20] El reino de Dios se acerca porque a los pobres se les anuncia la buena nueva (Mt 11, 5; Lc 4, 18) y de los pobres es el reino de Dios (Lc 6, 20). Lo que sea, pues, cercanía del reino tiene ya una primera caracterización importante: la utopía absoluta es para los pobres y a ellos se les predica y anuncia.

Para Jesús, los pobres están caracterizados en una doble línea. Pobres son los pecadores, publicanos, prostitutas (Mc 2, 6; Mt 11, 19; 21, 32; Lc 15, 1); son los sencillos (Mt 11, 25), los pequeños (Mc 9, 2; Mt 10, 42; 18, 10.14), los más pequeños (Mt 25, 40.45); los que ejercen profesiones despreciadas (Mt 21, 31; Lc 18, 11). En este sentido, son pobres las personas difamadas, las que gozan de baja reputación y estima, los incultos e ignorantes «a quienes su ignorancia *religiosa* y su comportamiento *moral* les cerraban, según la convicción de la época, la puerta al acceso de salvación».[21] En esta línea de pensamiento los pobres son los *despreciados* por la sociedad, los que son menos que otros y para quienes la religiosidad vigente no es una esperanza, sino condenación.

Por otra parte, pobres son para Jesús los que tienen una necesidad real, en la línea de Is 61, 1. Pobres son los que padecen necesidad, los hambrientos y sedientos, los desnudos, forasteros, enfermos y encarcelados, los que tienen hambre, los que lloran, los que están agobiados por un peso. En esta línea de pensamiento, los pobres son los que están bajo algún tipo de *opresión real.* Los pobres a los que se dirige la buena noticia del reino se hallan en algún tipo de miseria real y se ven agobiados

20 J. JEREMÍAS, *op. cit.*, pp. 133-142 (subrayado del propio Jeremias).
21 *Ibid.*, p. 137.

por un doble peso: «abarca tanto el desprecio público de que eran objeto por parte de los hombres, como la falta de perspectiva de hallar jamás salvación ante Dios.»[22]

Cuando Jesús anuncia que el reino de Dios se acerca para esos pobres y no para los justos (ironía hacia los fariseos que se tenían por tales) hace una primera afirmación importante sobre lo que significa que el reino de Dios se acerca. Está diciendo que ese acercamiento no es genéricamente universal, sino parcial; que tiene un destinatario privilegiado y a la vez un lugar privilegiado para comprender cómo se corresponde a un reino que se acerca.

Y este modo de acercarse el reino es lo que produce escándalo (Mt 11, 6): que Dios dé una esperanza a los que secularmente han estado privados de ella, que Dios devuelva la dignidad a quienes la sociedad religiosa y socio-política se la ha arrebatado, que Dios sea realmente amor parcial, misericordioso, re-creador. Y las polémicas de Jesús con los fariseos muestran la importancia histórica de ese escándalo, a través del cual aparece la parcialidad del reino que se acerca. Los fariseos no aceptan que el reino se acerque, precisamente por su parcialidad, porque rompe el aparente equilibrio y justicia de la ley. Por ello critican a Jesús que coma con pecadores y publicanos (Mc 2, 15-17) y cure en sábado al hombre de la mano seca (Mc 3, 1-6). Por ello critican a los discípulos que no ayunen (Mc 2, 18-22), que recojan espigas en sábado (Mc 2, 23-28) y coman sin lavarse las manos (Mc 7, 1-7).

Estas polémicas de Jesús con los fariseos sólo en la superficie son polémicas casuísticas sobre prescripciones legales. Lo que está de fondo es la parcialidad de Dios. Y la conclusión más sencilla de este modo de acercarse el reino es que se corresponde a él en defensa y solidaridad con los pobres.[23] Ahí está el lugar donde vivir en la cercanía del reino.

2.5. *Al reino de Dios que se acerca se corresponde en amor y justicia.* Hay que preguntarse ahora si la cerca-

22 *Ibid.*, p. 138.
23 Esto es lo que explica en último término la acusación de blasfemo que dirigen contra Jesús y por la que es condenado. Cfr. J. MOLTMANN, *op. cit.*, pp. 121-129. *Cristología*, pp. 173-177.

nía del reino de Dios se agota para Jesús en que los pobres recobren una esperanza al saberse amados por Dios, se sepan lo que en verdad son, los privilegiados de Dios. Si así fuera, entonces parecería baldío el horizonte profético antes esbozado, según el cual los pobres no sólo se saben a sí mismos de manera distinta, sino que dejan de ser los secularmente oprimidos. Nos preguntamos, por lo tanto, si según Jesús a la cercanía del reino le compete la superación de la miseria real y la transformación de la sociedad en favor de los pobres. Para contestar a esta pregunta, nos parece lo más apropiado observar en concreto qué dice y hace Jesús con respecto a estos problemas en el tiempo de la *cercanía.*

Visto desde esta perspectiva, es evidente que Jesús no se limitó a anunciar el escandaloso y parcial amor de Dios a los pobres, sino que trató de liberarlos de su miseria real. Lo importante aquí es observar la *estructura* de esa liberación que lleva a cabo Jesús, sin buscar anacrónicamente en Jesús los mecanismos concretos de liberación que hoy, con toda necesidad y derecho, buscan muchos cristianos. El problema de fondo, por lo tanto, no son las mediaciones concretas de la liberación de Jesús, sino si Jesús correspondió a la cercanía del reino suscitando *sólo* una esperanza o también a través de una determinada *praxis* encaminada objetivamente a cambiar la situación de los pobres. Sobre esto hagamos unas breves observaciones.

En primer lugar, Jesús ejercitó una actividad liberadora con sus milagros y exorcismos. Si del interés cristológico de mostrar la autoridad y poder de Jesús nos trasladamos al hecho real, entonces los milagros no son sólo obras prodigiosas, sino obras *en favor* de quien está en necesidad; es una transformación de una realidad mala en otra buena.

En segundo lugar, Jesús promueve la solidaridad entre los hombres, pero no de forma genérica y declaratoria, sino históricamente situada. La ubicación concreta de Jesús entre su pueblo, sus solidaridades efectivas, muestran qué entiende él por solidaridad. Jesús no sólo declara que no existe solidaridad en su sociedad, sino que se acerca a aquellos a quienes la sociedad ha desclasado. Defiende a las prostitutas; habla con leprosos, impuros cúlticos; alaba a samaritanos; se deja acompañar por

mujeres desclasadas socialmente. Estas son positivas acciones de Jesús, encaminadas a crear una nueva conciencia colectiva de lo que es solidaridad, de que ésta en verdad existe y del modo parcial en que debe desarrollarse. Como es sabido, especial importancia tienen en este punto las comidas de Jesús con los pobres. Por una parte, su eficacia no pasa de ser simbólica. Pero también los símbolos tienen su eficacia. A un reino de Dios que se acerca se corresponde cuando los hombres se sientan juntos alrededor de una mesa. Jesús se acerca al desclasado no sólo individualmente, sino comunitariamente, re-creándolo como grupo social y, por cierto, a través de la materialidad de la mesa.

En tercer lugar, hay que ver lo que, según Jesús, impide la posibilidad de esa mesa común. Esto es, ciertamente, el pecado; pero no sólo como un cerrarse contra un Dios que se acerca en gracia, sino como un rechazo al ideal del reino expresado en los profetas. El pecado que descubre Jesús en la cercanía del reino es el pecado contra el contenido último del reino. Por ello, Jesús denuncia toda acción, actitud y estructura que mantenga a los hombres divididos en lobos y corderos, en opresores y oprimidos.

Los anatemas de Jesús no son sólo condenas a individuos, sino a grupos colectivos que, a través de su poder, mantienen en opresión a los pobres. Son anatemas contra el pecado, contra el reino. A los *ricos* les dice: «Ay de vosotros, los ricos, porque ya habéis recibido vuestro consuelo» (Lc 6, 24). No se trata aquí sólo de amenazar al rico con el fracaso final (Lc 12, 16), ni de dejar a Dios la solución de los problemas económicos (Lc 12, 31), sino, sobre todo y en primer lugar, de denunciar la injusta situación social. «No existe ninguna duda posible; Jesús considera una injusticia que haya ricos y pobres»,[24] y ni siquiera en el corto plazo de espera de la proximidad del fin puede tolerar esa situación.[25] Y la razón la da Lucas al nombrar la riqueza simplemente como injusta (Lc 16, 9), fruto de la opresión. Y por ello Jesús propone otro modo de usar la riqueza en la cercanía del reino, el modo de

---

[24] O. CULLMANN, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo,* Stvdium, Madrid 1971, p. 40.
[25] Cfr. *Ibid.,* p. 38.

hacerla justa: darla a los pobres (Mt 19, 21; Mc 10, 21; Lc 18, 22).

A los *sacerdotes,* que tienen el poder religioso, Jesús les acusa de haber adulterado el sentido del templo convirtiéndolo en guarida de ladrones (Mc 11, 15-17). El poder religioso se ha convertido en medio de obtener ganancias y así oprimir a los débiles. A los *escribas,* que tienen el poder intelectual, les acusa de atar cargas pesadas a los demás sin que ellos muevan un dedo (Mt 23, 4); de impedir a los demás la entrada en el reino (Mt 23, 13); de haberse llevado la llave de la ciencia dejando en la ignorancia a los demás (Lc 11, 52); de devorar la hacienda de las viudas so capa de largas oraciones (Mc 12, 40). A los *fariseos,* que representan el poder de la santidad ejemplar, les acusa de ser guías ciegos (Mt 23, 24) y de haber abandonado lo más fundamental de la ley (Mt 23, 23). A los *gobernantes,* que detentan el poder político, les acusa de gobernar con poderes absolutos y de oprimir a las masas (Mt 20, 25).

Esta denuncia del pecado opresor es una acción de Jesús en favor del contenido del reino que se acerca; y a través de lo concreto que se denuncia se puede apreciar también lo positivo del anuncio. Al reino de Dios se le corresponde haciendo justicia, eliminando las crasas diferencias sociales, usando el poder de una manera nueva en favor de los pobres.

Por último, Jesús vive él mismo y propone la práctica del amor como «ley de vida en el reino»,[26] en frase de J. Jeremias. No podemos elaborar largamente el tema, pero hagamos unas breves observaciones sobre la realidad de ese amor, no en la última plenitud, sino en el tiempo en que se acerca el reino, tal como lo ve Jesús. La primera observación es sobre el destinatario de ese amor. Las palabras del juicio final no dejan lugar a dudas: el destinatario privilegiado del amor es todo aquel que está en necesidad, bien explicitada por cierto en Mt 25, 35-38. Y notando que «los más pequeños de mis hermanos» (Mt 25, 40) tiene una extensión universal, no reducible a los seguidores de Jesús, sino a cualquier hombre en necesidad. Porque éstos son los destinatarios y son mayoría en

26 *Op. cit.,* p. 248.

la sociedad y fruto de la opresión de la sociedad, ese amor debe traducirse con la palabra actual de justicia.

La segunda observación es sobre el agente de la práctica del amor. La parábola del buen samaritano ilustra admirablemente que el verdadero amor se mide por la objetividad de lo que se hace y no por la intención o cualificación *a priori* de quien lo hace. El despreciado samaritano vive el amor que corresponde a la cercanía del reino. Y entiende el lugar de la praxis del amor. A diferencia del sacerdote y del levita, quienes dan un rodeo para no encontrarse con el necesitado (Lc 10, 31.32), el samaritano se acercó a él (v. 34). Y de esta forma se hace él mismo prójimo del herido, y no a la inversa, como lo hace notar Jesús (vv. 29.36). De esta forma, «prójimo... no es aquel que yo encuentro en el camino, sino aquel en cuyo camino yo me pongo».[27] El reino de Dios se acerca cuando los hombres buscan activamente el amor eficaz que transforme este mundo según el ideal del reino que vendrá.

La tercera observación versa sobre lo realmente absoluto de ese amor como modo de corresponder a la cercanía del reino. Cuando se da ese amor entre los hombres, aparentemente tan horizontal, se da la gran paradoja de que Dios se acerca. Son conocidos los dos pasajes acerca de cuál es el primer mandamiento (Mc 12, 28-34; Mt 22, 34-40; Lc 10, 25-27) y acerca de la supremacía del hombre sobre el sábado. En ambos se dice que en el amor al hombre se da la plenitud, pues en ese amor se corresponde al reino que se acerca y se corresponde al mismo amor de Dios al hombre.[28]

A la cercanía del reino se *responde* en la esperanza de que finalmente Dios se acerca en gracia y en amor parcial; pero de forma última y absoluta se *corresponde* haciéndose el hombre semejante a la realidad del Dios que se acerca. En el aparente olvido de Dios de sí mismo, al exigirnos el amor a los hombres, se acerca al reino, se hace un mundo según Dios. Y correlativamente, en el amor al hombre se sabe el mismo hombre amado por Dios; y en ese corresponder a la realidad amorosa de Dios responde simultáneamente al amor de Dios.

27 G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* Lima 1971, p. 245.
28 Cfr. *Cristología,* pp. 143-149.

Esta es la intuición profunda de Juan cuando, del saberse amados por Dios, deduce la exigencia del amor al prójimo: «Si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros» (1 Jn 4, 11). Y ésa es también la intuición de Lc cuando afirma: «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6, 36).

Lo que aquí se dice no parece de suma importancia si buscamos realmente lo que fue lo último y absoluto para Jesús. Aunque en los pasajes bíblicos se use un lenguaje genérico —como «amor», «misericordia»— y por ello necesitado siempre de mediaciones actuales, lo que se está afirmando en ellos es que lo último para Jesús es *la voluntad realizada de Dios.* Y, por ello, eso absoluto no es simplemente «Dios», como decíamos al principio. Y ello en virtud de la misma noción que Jesús tenía de Dios. Jesús anuncia la irrupción del definitivo reino de Dios, obra de Dios; pero en el entretanto, en la cercanía de ese reino, lo que Jesús pretende es un mundo según Dios. Y precisamente porque ese Dios suyo es amor y no puro poder soberano, justicia parcializada a los pobres y no la ley moral universal, porque ese Dios no es egocéntrico, por esa razón y no por ninguna intención secularista, Dios es lo absoluto sólo en cuanto se realiza en este mundo su realidad de ser amor.[29] Aquí nos parece que está el núcleo teológico de lo que significa cercanía del reino de Dios; aun cuando este núcleo no se deduzca sin más de la noción apocalíptica que pudo tener Jesús, sino de ver al mismo Jesús en *acción*: predicando a los pobres, denunciando claramente la injusticia y la opresión, poniendo todo lo que él tenía al servicio de la cercanía del reino, creando solidaridad humana desde los pobres y manteniéndose fiel en esa tarea, aun cuando el reino de Dios en plenitud no llegó, y en su muerte la cercanía del reino le pareció trágicamente lejana. Lo último para Jesús no se descubre, a fin de cuentas, desde sus nociones, sino desde su vida. Lo último para Jesús es aquello que él *mantuvo* como último a través de su vida,

[29] Esto es lo que explica también, en último término, la acusación de subversivo que le ocasiona la muerte, porque subvierte un orden político basado en el poder opresor. Cfr. J. MOLTMANN, *op. cit.*, pp. 129-138. *Cristología,* pp. 177-182.

a lo largo de su historia y a pesar de la historia: el servicio y amor a los oprimidos, para crear un mundo en que se implante el derecho y la justicia, desde lo cual surge la esperanza que no muere de que, a pesar de todo, el reino de Dios sigue estando cerca.

3. ¿Cómo se hace cercano el reino de Dios? Problema escatológico

Desde lo que hemos dicho creemos que se puede esclarecer lo que significa que el reino de Dios es escatológico. Ya es sabido que ese carácter escatológico fue redescubierto con el cambio de siglo por J. Weiss y A. Schweitzer, y desde entonces existe entre los especialistas una seria discusión sobre el tema. La discusión versa sobre dos puntos: si con Jesús ya ha llegado definitivamente el reino, o no ha llegado en absoluto, o —en la famosa solución de O. Cullmann— ha llegado ya, pero todavía no. Se trata, por lo tanto, del carácter temporal del reino. El otro punto de discusión versa sobre si el reino de Dios es pura obra de Dios para Jesús o acción del hombre. Se trata, por lo tanto, del carácter gratuito del reino.

Estas discusiones son importantes para esclarecer lo que realmente pensó Jesús sobre el reino de Dios. Pero, desde un punto de vista sistemático, permítasenos terminar replanteando el problema escatológico para que el tema de «Jesús y el Reino de Dios» sea también útil y normativo para nosotros.

A nosotros nos parece que Jesús pensó en la próxima venida (futura) del reino, probablemente durante su vida o al final de ella. El reino, pues, no estaba totalmente presente con su venida; y, *sin embargo,* predicó para el presente ya algo último. También creemos que Jesús concibió el reino como don de Dios; y, *sin embargo,* actuó de una forma determinada durante su vida. Esto nos mueve a afirmar que, si desde la mera noción que Jesús tuvo del reino de Dios se llega a las aporías que la escatología presenta al pensamiento, como son reconciliación del presente y del futuro, de don y tarea humana, desde la vida real de Jesús se nos ofrece un nuevo modo de acceder a lo escatológico.

Y desde este punto de vista, lo que Jesús ofrece como escatológico y último es vivir en la cercanía del reino de Dios, cómo acontece, qué hay de gratitud en él, qué hay de histórico y de transcendente, son todas preguntas que encuentran una respuesta en la medida en que se acepte la llamada de Jesús: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mc 8, 34).

El seguimiento de Jesús es el lugar primigenio de toda epistemología teológica cristiana, y por ello es también el lugar de comprender la escatología. La tensión *pensada* entre don de Dios y tarea humana se disuelve desde el seguimiento de Jesús. Pues la gracia es *experimentada* no ya sólo como los nuevos oídos para oír la buena nueva, sino también —y además como plenitud de gracia— en las manos nuevas para hacer una historia cercana al reino. La tensión *pensada* entre presente y futuro del reino es *experimentada* como la esperanza que no muere. En la *praxis* del amor y de la justicia se sabe que el reino se acerca, se hace presente; y en la *praxis* conflictiva en medio del pecado del mundo, se mantiene la esperanza en el futuro de Dios.

Lo que el seguimiento de Jesús ofrece no es la respuesta a qué es la plenitud del reino y cuándo llegará éste. Ofrece el lugar desde donde plantear con sentido esas preguntas. Y la razón última consiste, según creemos, en que la plenitud como realidad sólo puede ser comprendida a partir de y en la realidad histórica. La continuidad entre plenitud e historia no se da en el pensamiento. Lo que el seguimiento de Jesús permite es, entonces, vivir una realidad, hacer una realidad de un reino que se acerca, a partir del cual, al menos con esperanza, cobre sentido una realidad última. Que al final «Dios sea todo en todo» (1 Cor 16, 28) lo podemos formular sólo desde el trabajo serio y humilde, para que en el presente Dios sea un poco en nuestro mundo.

Esto nos parece importante para que la Iglesia se plantee hoy su relación con el reino de Dios. No basta repetir rutinariamente —aunque no sería poco estar convencido de ello— que la Iglesia no es el reino de Dios, sino su servidora; que en esa tarea la Iglesia (católica) no debe marchar sola, sino colaborar con y aprender de otras Iglesias cristianas y de todos los hombres de buena voluntad que objetivamente sirven también a la cercanía del reino e incluso se nos han adelantado.

Lo que positivamente debe hacer la Iglesia es ponerse en aquel lugar desde el cual se le ilumine su tarea concreta a realizar en una determinada época: el seguimiento de Jesús. Y desde ahí aprender a valorar su misión; sin apelar apresuradamente a la apocalíptica, es decir, a la plenitud no sabida, para ignorar o minusvalorar el presente histórico; y siguiendo más bien el camino profético de Jesús. La apocalíptica debe hoy también ser el horizonte último para la Iglesia; pero no a costa de ignorar —como ha sido y es tentación frecuente— lo último de lo histórico. La misión de la Iglesia tiene que ser pensada y llevada a cabo no sólo desde el reino de Dios, sino desde la cercanía de ese reino. Por eso, hoy como en tiempo de Jesús, toma formas concretas y verificables.

Y porque la existencia escatológica que se le ofrece a la Iglesia es el seguimiento de Jesús y no su mera imitación mecánica, deberá aprender cómo se sirve históricamente a la cercanía del reino. De Jesús aprenderá el cauce fundamental: que Dios es mayor que cualquier configuración histórica de la misma Iglesia; que Dios es también y paradójicamente menor, porque su rostro aparece en los más pequeños y oprimidos; que el pecado tiene nombres concretos en la historia y se encarna no sólo en el individuo, sino en la sociedad; que la praxis del amor es lo último que puede realizar; que ese amor tiene que ser eficaz, realmente transformador, y por ello debe llegar no sólo a la persona como individuo, cónyuge, familiar o amigo, sino a la sociedad como tal, a las mayorías oprimidas, es decir, debe ser justicia; que el seguimiento de Jesús es parcial hacia los pobres y oprimidos; que hay que estar dispuesto, como Jesús, a cambiar, a convertirse, a pasar por una ruptura, a dejar a Dios ser Dios; que hay que estar dispuestos a la entrega, al sacrificio, a la persecución, a dar la propia vida y no guardarla para sí.

Dentro de este cauce del seguimiento, la Iglesia irá aprendiendo desde dentro, con riesgos y equivocaciones, qué mediaciones concretas acercan hoy más al reino de Dios; qué sistemas sociales, económicos y políticos hacen más iluminadora la cercanía del reino; dónde aletea el Espíritu de Jesús, si en los centros de poder o en el rostro de los oprimidos; cómo concebir y organizar la

Iglesia, desde las alturas institucionales o desde las bases del pueblo; qué pecados concretos son los que ineludiblemente hay que denunciar, etcétera.[30]

Plantear el problema de la escatología del reino es entonces algo sencillo. Se trata de aprender de Jesús cómo vivir, cómo ser Iglesia en la fe de que el reino se acerca; y en esa cercanía se debe transformar el hombre y la sociedad. Y la cercanía del reino se entiende, sin ningún falso matiz piadosista, en la cercanía a Jesús, en su seguimiento. Esto creemos es lo verdaderamente último para la Iglesia, pues desde ahí se capta lo que fue último para Jesús.

Queremos terminar estas reflexiones con las palabras de un sacerdote y mártir salvadoreño, el P. Rutilio Grande, S. J., quien desde el seguimiento de Jesús captó qué tenía que hacer, cómo tenía que hablar, porque *creía* que el reino de Dios se acercaba y porque *quería* que se acercase a su pequeña ciudad campesina de Aguilares:

> «Dios, el Señor, en su plan, a nosotros nos dio un mundo material. Como esta misa material, con el pan material y la copa material que elevaremos en el brindis de Cristo, el Señor. Un mundo material para todos, sin fronteras. Así lo dice el Génesis. No es cuestión de que yo lo diga. 'Yo compré la mitad de El Salvador con mi dinero, luego tengo derecho'. ¡No hay derecho para discutir! 'Es un derecho comprado, porque tengo derecho a comprar la mitad de El Salvador'. ¡Es una negación de Dios! ¡No hay ningún derecho que valga ante las mayorías! Luego el mundo material es para todos, sin fronteras. Luego una mesa común con manteles largos para todos, como esta Eucaristía. Cada uno con su taburete. Y que para todos llegue la mesa, el mantel y el conqué. Por algo Cristo quiso significar su Reino en una Cena. Hablaba mucho de una cena. Y la celebró la víspera de su compromiso total. El, de 33 años, celebró una cena de despedida con los más íntimos; y dijo que ése era el memorial grande de la Redención. Una mesa compartida en la hermandad, en la que todos tengan su puesto y su lugar. El amor, el código del reino, es una sola palabra clave, y que resume todos los códigos éticos de la humanidad; los sublima y los depara en Jesús. Es el amor de la fraternidad compartida, que rompe y echa abajo toda clase de barreras, prejuicios y ha de superar el odio mismo».[31]

[30] Cómo discernir en la historia, después de la resurrección de Jesús, lo hemos elaborado en «El seguimiento de Jesús como discernimiento cristiano», en *Concilium*, noviembre 1978, pp. 521-529.

[31] «Homilía con motivo de la expulsión del P. Mario Bernal» (Apopa, 13 de febrero de 1977), tomado de *ECA* 348/349, 1979, p. 859.

4

La aparición del Dios de vida en Jesús de Nazaret*

En América Latina la teología ha insistido con razón en que el cristiano debe seguir a Jesús liberador e invocar a un Dios liberador. Pero, a diferencia de otras latitudes en las que la liberación dice una directa relación a «libertad»,[1] en América Latina dice relación a algo todavía más fundamental y originario: dice relación a la «vida», que en su complejidad incluye también la libertad, pero que es un dato más primigenio.

Esto es lo que queremos analizar en este trabajo desde Jesús de Nazaret. Queremos recordar la más funda-

---

* Aparecido en *La lucha de los dioses*, San José 1980. Por la temática del libro hacemos hincapié en nuestro trabajo en la primariedad de la vida como mediación de Dios; lo cual no significa ignorar, por supuesto, la plenitud de vida que se manifiesta en Jesús. En América Latina, sin embargo, es sumamente importante recalcar esa primariedad de la vida e introducirla en la fe, pues a este nivel primario aparece más palpablemente la lucha entre los dioses que dan muerte real y el Dios de vida.

[1] Cfr., por ejemplo, W. PANNENBERG, *Was ist der Mensch?*, Göttingen 1962, pp. 5-13. La libertad es concebida como «apertura al mundo» (p. 6); «el hombre está totalmente remitido a lo abierto» (p. 9). Y «la palabra 'Dios' sólo puede usarse con sentido si significa el polo referencial del ilimitado estar remitido del hombre» (p. 11). No es que Pannenberg ignore la complejidad de la vida histórica del hombre, como se ve a lo largo de la obra citada, pero metodológicamente, al relacionar al hombre con Dios lo hace desde la concentración en la libertad del hombre. Cfr. también, para este tema, su obra *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972.

mental de las realidades teológicas: que Dios es un Dios viviente y que da vida. Sólo que, para desmenuzar esta fundamental verdad, esta tautología cristiana, hay que analizar sus implicaciones, concretizar lo que en ella se dice genéricamente y mostrar las alternativas históricas y sus consecuencias a esta postura. De otra forma cabe el grave peligro de mantener genéricamente la confesión rutinaria de un Dios de vida, pero de ignorar, manipular o negar en la práctica esa verdad.

Si afirmamos creyentemente que desde Jesús se ha manifestado la verdadera divinidad, habrá que delimitarla entonces de las falsas divinidades. Pero el planteamiento mismo de este problema, aparentemente tan simple, es de suma importancia por sus consecuencias teóricas y prácticas. Porque se puede delimitar la verdadera divinidad a partir de la coherencia interna de las notas que se le atribuyen a la divinidad y/o desde la capacidad explicativa de una determinada noción de Dios para mejor comprender la naturaleza, la historia o simplemente la totalidad.[2]

Pero en este planteamiento, que en su formalidad debe también ser mantenido, se puede pasar por alto la más profunda coherencia dentro del mismo Dios, que según la tradición bíblica, heredada y compartida por Jesús, consiste en la coherencia entre ser verdadero Dios y Dios de vida, entre ser él mismo una realidad viva y producir vida en la historia. No olvidemos que los judíos no juraban por el «verdadero» Dios, sino por el Dios «viviente».[3]

Si esto es así, la gradación en lo que de verdad hay en las diversas divinidades invocadas, y más aún, la al-

[2] «Afirmaciones sobre la realidad o la acción divina se prestan a ser examinadas en sus implicaciones para la comprensión de la realidad finita»: W. PANNENBERG, «Wie wahr ist das Reden von Gott?», en *Ev. Komm.* 4, 1971, p. 631. O, dicho cristológicamente: «En la medida en que el todo de la realidad se haga más profunda y convincentemente comprensible a partir de Jesús que sin él, en esa medida se confirma para nosotros y por nuestra parte, en nuestra experiencia y conocimientos cotidianos, que en Jesús se revela el origen creador de todas las cosas»: «Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth», en *Theologie als Geschichte* (ed. por J. M. Robinson y J. B. Cobb), Zurich 1967, p. 169.

[3] Cfr. A. DEISSLER, «El Dios del Antiguo Testamento», en *Dios como problema* (ed. por J. Ratzinger), Cristiandad, Madrid 1973, pp. 65-69.

ternativa entre la verdadera y falsas divinidades no se consigue en toda su radicalidad afirmando sólo que hay una divinidad verdadera y otras divinidades que no son y no dan vida. Pero esta última afirmación es todavía buscadamente suave. En teoría se podría afirmar que las falsas divinidades no tienen vida ni la dan, es decir, no tienen eficacia en la vida real de los hombres, porque ellas mismas no tienen vida. Ciertamente la intuición de que los falsos dioses son nada, está muy presente en la tradición bíblica (cfr. Ps 81, 10; 1 Cro 16, 26).

Pero lo más profundo de la alternativa entre verdaderas y falsas divinidades no aparece sólo en lo dicho, sino observando la génesis de las falsas divinidades. Según la Escritura, si éstas son nada, no existen entonces por sí mismas, sino que han sido creadas por los hombres. Y la creación de la divinidad por parte de los hombres —es decir, la idolatría— conduce históricamente no sólo a la ausencia de vida, sino a la muerte. Esta historización de la idolatría aparece en dos de los pasajes clásicos en que de ellas se trata (Sab 13-14; Rom 1, 18-32); los hombres se deshumanizan y deshumanizan a otros, ellos mismos van a la muerte y dan muerte a otros. La última alternativa en que se plantea el problema de la verdadera divinidad es, entonces, entre el Dios viviente que da vida y los dioses que no son, pero en cuya invocación se da muerte. La idolatría no es entonces sólo un error noético, sino la opción por la muerte con frutos de muerte.

Los antiguos cristianos plantearon muy bien, desde lo positivo, la realidad del verdadero Dios: «*gloria Dei, vivens homo*». A esto hay que añadir, sin embargo, la trágica realidad del otro lado de la moneda: «*vanitas Dei, moriens homo*». La primigenia correlación entre «Dios» y «vida» es lo que permite avanzar en el conocimiento del verdadero Dios y en el desenmascaramiento de las falsas divinidades. Será verdadero aquel Dios en nombre del cual se genera vida; y se avanzará en el culto al verdadero Dios en el proceso de generar vida. Y, a la inversa, serán falsas aquellas divinidades en cuyo nombre se genera muerte; y se caerá cada vez más en la idolatría en la medida en que se siga generando muerte.

Se comprenderá fácilmente que plantear así el problema de la verdadera divinidad no es en América Latina tarea ociosa o puramente académica. Lo que se es-

conde detrás de una teología de la «liberación» y una teología del «cautiverio» es la intuición fundamental de que ninguna *teo*-logía puede hacerse realistamente fuera de esa alternativa. Vida y muerte no son en América Latina sólo conceptos fructíferos para avanzar especulativamente en la comprensión de Dios, sino realidades cotidianas. Y son realidades que ocurren también —por ser el nuestro un Continente todavía no expuesto masivamente a culturas secularizantes— a través de la invocación de diversos dioses, bien explicitados religiosa y sobre todo cristianamente, bien implicitados en sucedáneos seculares, como son diversas ideologías sociales, económicas y políticas.

No es, por lo tanto, académico descubrir desde Jesús si detrás de las diversas invocaciones, aun explicitadas como cristianas, se esconde o no el verdadero Dios; si de las diversas invocaciones se sigue históricamente el *vivens homo* o el *moriens homo*. Se trata de recobrar la lúcida simplicidad sobre la correlación primigenia entre Dios y vida, de comprender lo religioso no como algo sobreañadido a la vida, sino la vida como el meollo de lo religioso, aunque éste profundizará en la verdadera vida.

Este análisis lo hacemos a partir de Jesús de Nazaret. El asociar a Jesús con Dios es algo que se hace cristianamente en virtud de la fe y el dogma de la Iglesia y, más en general, en virtud de un instinto cristiano culturizado. Pero el asociar a Jesús de Nazaret con el Dios de vida merece una atención especial. Se trata de reafirmar la simplicidad de lo obvio, pero tantas veces desfigurado en la complejidad de lo manipulado.

Basta con abrir los evangelios por el comienzo y parar mientes en el mismo nombre «Jesús» (Lc 1, 31; Mt 1, 21). Las escenas en las que el ángel transmite el nombre del niño que va a nacer son ciertamente reflexión teológica creyente, pero por ello tanto más importantes en su significado, pues son sumarios teológicos de toda la realidad posterior de Jesús de Nazaret. No son sólo prólogo, sino epílogo.[4] Pues bien, el nombre del niño es «Jesús», «*Jeshua*», abreviación de «*Jehoshua*», que significa «Dios es salvación». Naturalmente que habrá que leer todo el

4 Cfr. C. Escudero Freire, *Devolver el Evangelio a los pobres*, Sígueme, Salamanca 1978, p. 9.

Evangelio e incluso el postevangelio, que es la vida de la Iglesia, para desentrañar la complejidad de lo que aquí se dice programáticamente. Pero lo fundamental está dicho: desde Jesús, lo primero y último que se puede decir de Dios es que salva y salva en plenitud.

Y en qué consiste esa salvación está suficientemente expresado también en los diversos cánticos del Evangelio de Lc: misericordia, alianza y amistad, paz, salvación de los enemigos, iluminación y justicia. Si de la consideración cristológica, es decir, de la consideración de Jesús como «mediador» de la salvación, pasamos a la consideración teo-lógica, nos encontramos con que las «mediaciones» fundamentales de la realidad de Dios no son otra cosa que todo lo que es vida y la fomenta, y además, concretamente, en presencia de la vida amenazada de los pobres. «Dios es salvación» no tiene aquí ningún sentido etéreo, puramente espiritualista e inverificable o regionalmente religioso. Tiene más bien el significado de dar vida real en presencia de la amenaza y opresión a la vida, en presencia de la acción de otras divinidades.

Lo que pretendemos al analizar la realidad de Dios desde Jesús no es otra cosa que desentrañar qué significa «Jesús», «Dios es salvación». Se trata de comprender al mediador, Jesús de Nazareth, para comprender las mediaciones de la realidad de Dios. Estas son las que dan sentido último para discernir sobre el verdadero Dios y recuperarlo de la idolatría de la muerte.

Analizar la realidad de Dios desde Jesús tiene, por lo tanto, dos sentidos que conviene subrayar: el sentido histórico y el sentido creyente. En el primer sentido se debe considerar a Jesús como figura histórica, paralelamente, por ejemplo, a las figuras de Moisés o Jeremías. Se trata, en este caso, de comprender quién es Dios *para Jesús* y analizar históricamente cómo aparece ese Dios en el mediador y sus mediaciones. Este análisis del Jesús histórico debe tener en cuenta tanto las nociones que Jesús tiene de Dios como, sobre todo, su *praxis* y destino, que muestran la realidad concreta de esas nociones.[5]

5 «Hay que ser muy cuidadoso cuando se habla de las 'nociones de Dios' que tenía Jesús. Pues Jesús no muestra nociones de Dios formulables y enseñables. Más bien actúa de tal manera que las decisiones concretas y prácticas que toma son distintas a las de su ambiente. Y comenta este su modo de actuar a tra-

En el segundo sentido se debe considerar a Jesús como participante de la misma realidad de Dios a la manera de Hijo. Es la reflexión creyente. En esa reflexión se capta y acepta la normatividad fundamental del mediador y sus mediaciones. De esta forma el Padre de Jesús, a través del camino del Hijo y en la historia que desencadena el Espíritu, se convierte en Dios *para nosotros*. No se trata aquí solamente de saber quién era Dios para Jesús, de la misma manera que se puede saber quién fue Dios para Moisés o Jeremías, sino de saberse desde Jesús en la primigenia relación con el Padre, dentro de la cual relación se sabrá quién es Dios, en qué sentido es un Dios de vida, cómo se da vida, qué relación existe entre dar vida y dar de la propia vida, etc.

En este trabajo vamos a hacer hincapié en el aspecto histórico, aunque al aceptar creyentemente la normatividad fundamental de esa historia estamos también afirmando su sentido creyente. Es decir, al entroncarnos hoy en la estructura fundamental del mediador y sus mediaciones, también para nosotros el Padre de Jesús será una realidad como Dios de vida. Del aspecto histórico consideraremos dos puntos: la lucha de Jesús contra las divinidades de la opresión, en la cual nos alargaremos más, y el significado positivo de Dios para Jesús.

Como el tema es por su naturaleza amplísimo, trataremos de sintetizar los puntos fundamentales en breves proposiciones o tesis. Describiremos el camino de Jesús de forma sistemática, ilustrándolo con pasajes importantes de los sinópticos. No se trata de un estudio exegético, sino sistemático, pero desde los rasgos fundamentalmente históricos de la vida de Jesús y de lo que de ella se desprende de la realidad de Dios para él.

---

vés de una parábola o una imagen, de manera que se puede intuir (su noción de Dios) a partir de su modo de actuar, *juntamente* con su proclamación —que narra un acontecimiento—, a partir de su mutua interacción: Dios es así y así, o mejor dicho: Dios se comporta así y así»: H. KESSLER, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972, pp. 77s. Esta manera de aproximarse a la noción de Dios que tenía Jesús la hemos usado también en «Jesús y el Reino de Dios», en *Sal Terrae*, mayo 1978, pp. 345-364.

1. La lucha de Jesús contra las divinidades de la muerte

Que Jesús fue de hecho un inconformista con respecto a la situación religiosa de su tiempo y de su pueblo es algo claro y admitido.[6] Lo importante es averiguar la medida y, sobre todo, la raíz de ese inconformismo, no sólo a nivel de posibles actitudes psicológicas o incluso éticas de Jesús, sino al nivel teo-lógico, es decir, de su visión de Dios.

Anticipando en un breve resumen lo que queremos decir, Jesús luchó decididamente contra cualquier tipo de fuerza social que de una u otra forma, mediata o inmediatamente, deshumanizara al hombre, le diera muerte. En ese sentido, el que el hombre viva y viva en plenitud fue un criterio claro de la conducta de Jesús.

En esa lucha Jesús fue descubriendo que las fuerzas de la muerte se justificaban también, de hecho, en concepciones explícitamente religiosas de la vida o que implícitamente supusiesen como absoluto algún tipo de divinidad. Por ello buena parte de su actividad se dirigió a desenmascarar las falsas divinidades.

En ese proceso Jesús va comprendiendo su actividad cada vez más en un marco de alternativas, de lo que dan fe las numerosas controversias. Esa actividad controversial de Jesús le ocasiona numerosos ataques y persecuciones y, en último término, la muerte. Los dioses de la opresión contra quienes ha luchado le dan muerte.

---

[6] Cfr. J. ERNST, *Anfänge der Christologie*, Stuttgart 1972, pp. 145ss. E. KAESEMANN, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1972, pp. 20-54. C. DUQUOC, *Cristología*, Sígueme, Salamanca 1972, pp. 109ss. J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott*, Munich 1972, pp. 121ss. (trad. cast.: *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1977). J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1973, pp. 240-247. G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1975, pp. 101-105. H. BRAUN, *Jesus*, Stuttgart 1969, pp. 72ss. L. BOFF, *Jesucristo el Liberador*, Sal Terrae, Santander 1980, pp. 95ss. P. MIRANDA, *Marx y la Biblia*, Sígueme, Salamanca 1972. Si destacamos este hecho, que podría configurarse aún más, es para mostrar que la teología europea y la latinoamericana están de acuerdo en ello. El problema será ver exactamente en qué y por qué fue inconformista.

Tesis 1.1: Para Jesús el plan original de Dios es que los hombres tengan vida. La vida, en toda su amplitud e incluyendo su misma base material, es la primera mediación de Dios. Esa intuición es la que explica la actitud de Jesús ante la ley judía —como manifestación de la voluntad original de Dios—, la explicación, crítica, superación y profundización de ella. El «pan», como símbolo de vida, debe existir para todos.

Para comprender la realidad de Dios para Jesús y las subsecuentes luchas que esto le ocasiona, hay que comenzar con algo bien fundamental: Jesús proclama la vida como el originario plan de Dios para los hombres y, por lo tanto, la realización de la vida es la primera mediación de la realidad de Dios. Naturalmente que desde Jesús habrá que ver *cómo* se genera vida. Pero ahora lo importante es recalcar que la mediación primera de Dios es que se genere vida.

Aun siendo esto tan simple, hay que recalcarlo, porque todavía es frecuente relacionar rutinariamente el plan de Dios con la redención espiritualista del alma. Y también por dos razones que en sí son verdaderas, pero cuando se plantean, al menos lógicamente, después y no antes de enunciar esta elemental verdad. Con toda razón se recalca en América Latina que una teología creacionista es insuficiente e ideologizada, pues desde la inercia de la creación no se llega, en presencia del pecado histórico, a generar vida.[7] Es también muy importante recordar el problema de la verdadera vida según el plan de Dios y en las circunstancias históricas que lo condicionan y posibilitan.[8] Pero ambas consideraciones tienen que recoger, para integrarlo históricamente, el originario plan de Dios para la vida.

[7] Cfr. I. ELLACURÍA, «El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica», en *Cruz y Resurrección*, México 1978, pp. 56ss.

[8] Esta idea se repite con frecuencia, a veces para exigir —con razón— que la teología no reduzca la vida del hombre a sus dimensiones puramente socio-políticas; pero, a veces, para salvaguardar la noción de vida sobrenatural al margen de la vida histórica, como se observa en algunos documentos oficiales como, por ejemplo, la «Declaración sobre la *Promoción Humana y la Salvación Cristiana*», de la Comisión Teológica Internacional, o el *Documento de Consulta* a Puebla.

En dos puntos vamos a mostrar cómo ve Jesús el originario plan de Dios con respecto a la vida. Para Jesús, lo fundamental de la ley es la expresión del primitivo plan de Dios; hay en ella algo muy profundo de su voluntad que es profundo no por ser ley, sino por ser expresión de esa voluntad.

Ya se ha dicho que Jesús fue un inconformista con respecto a la ley del A.T. Pero hay que ver por qué y de qué manera. Para comprender la actitud de Jesús ante la ley conviene recordar que en tiempo de Jesús existía la *Tora* escrita, es decir, el Pentateuco, y la *Tora* oral, llamada Halaka, que era la interpretación de la *Tora* escrita hecha por los escribas.

En los evangelios Jesús argumenta con la *Tora* escrita como con algo último, pues ahí están las normas fundamentales de la original voluntad de Dios.[9] Los pocos pasajes en que aparece esa argumentación se refieren a la guarda de la segunda parte del decálogo (Mc 10, 19 y par.), es decir, al respeto a la vida de los hombres en sus diversas manifestaciones, a la ayuda a los padres en necesidad (Mc 7, 10; Mt 15, 4) y a la equiparación del amor a Dios con el amor al prójimo (Mc 12, 28-34 y par.). Esta voluntad primigenia de Dios debe ser respetada, pues es la forma de convivir, y así de vivir, entre hombres.

Pero además de esas citas de la ley, Jesús profundiza al menos en dos áreas de ella, para salvaguardar mejor la vida. Por lo que toca al matrimonio, hay que volver a los orígenes de la verdadera voluntad de Dios (Mc 10, 6; cfr. Gen 1, 27), por el cual hombre y mujer se hacen uno y por el cual el hombre dejará a su propia familia (Mc 10, 7; cfr. Gen 2, 24). Y defiende la con-vivencia matrimonial radicalizando el adulterio (Mt 5, 27s) y profundizando en la ley (Ex 20, 14).

Más todavía se ve la radicalización de la ley en la línea de la vida cuando Jesús habla sobre la vida misma. El «no matarás» (Ex 20, 13) se extiende a la cólera y al insulto al hermano (Mt 5, 21s). No sólo hay que defender

[9] Ahora analizamos la confirmación y profundización que Jesús hace del decálogo. Más adelante veremos cómo critica pasajes de la Escritura que se refieren a las prescripciones rituales. En este último sentido puede decirse que «Jesús critica hasta la misma Escritura»: G. BORNKAMM, *op. cit.*, p. 103.

la vida, sino asegurar sus raíces. La ley del talión, que llegaba a ser hasta vida por vida (Ex 21, 23) es abolida (Mt 5, 38-42). En otros pasajes no directamente sobre la ley, pero sí sobre la vida, los sinópticos hacen importantes omisiones, todas ellas dirigidas a mostrar al Dios de vida. En el pasaje en que Jesús responde a los enviados de Juan (Mt 11, 2-6; Lc 7, 18-28), contesta con los signos positivos de vida: los ciegos ven, los cojos andan, etc., pero omite la continuación de los textos de Isaías en los que se inspira la respuesta: el exterminio de los malvados (Is 29, 20). Y el mismo tipo de omisión aparece en la cita de Is 61, 2 que hace Lc cuando presenta el programa de Jesús. Lc termina con la misión de «proclamar un año de gracia del Señor» (Lc 4, 19; cfr. Is 61, 2a), pero omite «el día de la venganza de nuestro Dios» (Is 61, 2b).

A través de las citas del AT, de su profundización y de las omisiones, se deja ver cómo Jesús entiende la voluntad primigenia de Dios como la vida, y cómo profundiza en esa dirección. No se trata en estas consideraciones de sacar en primer lugar consecuencias para la ética cristiana —la cual deberá tener en cuenta una serie de mediaciones históricas actuales—, sino para la teología, para la concepción de Dios como el Dios de vida.

Y más clara se nota esa intención en la crítica que Jesús hace a la Halaka, es decir, a la interpretación de la ley. En Mc 7, 8-13 (cfr. Mt 15, 3-9), aparece claro cómo las tradiciones humanas hechas presuntamente en nombre de Dios van contra la intención original de Dios. En este *logion* se trata de tradiciones en nombre de cuya casuística se desatiende la imperiosa obligación que tiene el hombre de ayudar a sus padres, aun cuando «el apoyo que tenía que darles lo consagre ficticiamente al templo».[10] Y más en general aparece la crítica a las tradiciones humanas en contra de la primigenia voluntad de Dios en el famoso pasaje del hombre y el sábado (Mc 2, 23-28 y par.). Jesús trata de mostrar de diversas maneras la postura contraria a la de la Halaka, citando el caso de David (Mc 2, 25 s; cfr. 1 Sam 21, 2-7), cuando en necesidad tomó los panes de la proposición, la actuación de los sacerdotes en el templo en sábado (Mt 12, 5), y argumentando también *ad hominem* con la misma práctica de

10 J. Jeremias, *op. cit.*, p. 246.

quienes le criticaban (Mt 12, 11). Pero la argumentación fundamental y de principio está en la misma voluntad de Dios: «el sábado ha sido instituido para el hombre»; el sábado es creación de Dios, no para sí mismo, sino para la vida del hombre, aquí en forma de descanso (Dt 5, 14). «El que la creación del hombre tuviera lugar en el día sexto y, en cambio, la ordenanza del descanso se diera el día séptimo, nos permite conocer que la voluntad creadora de Dios fue que el día de descanso estuviera al servicio del hombre y fuera para provecho del mismo».[11]

La crítica de Jesús a la Halaka y la radicalización de la Tora tienen, por lo tanto, una última motivación *teológica*: en el origen está la voluntad primigenia de Dios de que el hombre viva. El que las mediaciones concretas de lo que significa «vivir» estén naturalmente redactadas según las diversas mentalidades de épocas distintas no quita nada en importancia a esta fundamental afirmación. «La voluntad de Dios no es misterio, por lo menos en cuanto atañe al hermano y se trata del amor. El creador que puede ser puesto en oposición a la creatura, es un Dios falso».[12]

Esta comprensión fundamental de Dios, cuya voluntad originaria es la vida de los hombres y a los niveles más elementales y, por ello, también posibilitantes, se puede ver también a lo largo de los evangelios. Sólo vamos a fijarnos en un elemento de la vida, pero símbolo de toda ella: el pan y la comida.

En varios lugares habla Jesús del pan y la comida. En la oración enseñada por Jesús, la petición del pan ocupa un lugar importante. Aunque Mt y Lc no coinciden en todas las peticiones, ambos mencionan ésta y como la primera petición formulada en plural, dirigida a expresar los mejores deseos de y para los hombres. Ya es sabida la discusión sobre el significado de *epiousion* (Mt 6, 11; Lc 11, 3), que puede significar «lo necesario para la existencia cotidiana» o «lo venidero, lo de mañana». A partir de este segundo significado se pudo espiritualizar la petición del pan en el sentido de expectativa del pan de vida. Pero incluso J. Jeremias, que por razones lingüísticas defiende el segundo significado, avisa de que «sería un cra-

11 *Ibid.*, p.244.
12 E. Kaesemann, *op. cit.*, p. 33.

so error el creer que con ello quedaba espiritualizada la petición del pan».[13] El pan de vida y el pan terreno no están en oposición. Lo que los hombres deben pedir es que venga ya hoy el pan de vida en medio de su pobre existencia.

Hay que recordar de nuevo el pasaje de las espigas arrancadas en sábado.[14] En las últimas redacciones, el hecho ocurre en sábado, que aparentemente han quebrantado los discípulos de Jesús al arrancar las espigas; y de ahí se sigue la controversia de Jesús con los fariseos. La intención de estas últimas redacciones es la de mostrar que Jesús es dueño del sábado y —como hemos visto— que el sábado es para el hombre y que, por lo tanto, hay que humanizar las prescripciones religiosas.

Pero en el fondo de esta controversia hay algo todavía más fundamental que el correcto uso de lo religioso. En el relato más primitivo la discusión no versa sobre el sábado y su observancia. Cuando Jesús argumenta con lo que hizo David comiendo los panes de la proposición, no toca para nada el problema del sábado. Lo que le estaba prohibido a David no era tomar esos panes en sábado, sino simplemente tomarlos y comerlos. Lo que los fariseos atacaban era que los discípulos hubiesen arrancado y comido las espigas de un campo ajeno; no que lo hubiesen hecho en sábado. Se trata de un problema estrictamente humano y no religioso: el hambre de los discípulos y el tomar espigas ajenas para saciarla. Y lo que Jesús está afirmando al defenderles es que, «en caso de necesidad (aquí, el hambre de los discípulos), toda ley debe ceder el paso a una necesidad vital».[15]

Lo que está en juego en esta controversia no es, en primer lugar, un problema religioso, sino un problema humano: el hambre de los discípulos. Y lo que Jesús propone es que no puede haber una ley que prohiba satisfacer las necesidades vitales, sea en sábado o no. Esa ley no puede ser mediación de la voluntad de un Dios de vida. En nombre de Dios no se puede paliar el hambre.

---

13 *Ibid.*, p. 235.

14 Para la reconstrucción de las tradiciones más originales sobre este pasaje, seguimos a P. Benoit - M. E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles,* París 1972, pp. 105s. y 115-117.

15 *Ibid.*, p. 116.

El *logion* del sábado generalizará después que no se puede deshumanizar al hombre en nombre de prescripciones religiosas, pero es importante recalcar el aspecto primariamente material de esta controversia, porque así se explicita más claramente la relación originaria entre Dios y vida. El «pan», la «comida» son, entonces, mediaciones primarias de la realidad de Dios. Por ello Jesús las desea y las defiende; por eso «come» con publicanos (Mc 2, 15-17 y par.); por ello hace poco caso de las abluciones rituales antes de la comida (Mc 7, 2-5; Mt 15, 2), instituciones humanas aquéllas e «institución» divina ésta; por ello el milagro de la multiplicación de los panes —independiente de la intención cristológica y litúrgica de los evangelistas— recalca que a quien tiene hambre hay que darle de comer y se recalca que comieron y fueron saciados (Mc 6, 30-44 y par.; Mc 8, 1-10; Mt 15, 32-39); por ello, quien da de comer al hambriento ha encontrado al hombre y al Hijo del hombre (Mt 25, 35.40).

Para Jesús, pues, la primera mediación de la realidad de Dios es la vida. Dios es el Dios de vida y se manifiesta a través de la vida. Por ello hay que pedir el pan y se pueden arrancar espigas de un campo ajeno para comer. Jesús ve, desde el horizonte protológico de la original voluntad de Dios, que Dios es un Dios de vida y está en favor de la vida de los hombres. Este es ciertamente un horizonte primario y genérico, que se irá historizando y concretando en la misma vida de Jesús. La vida aparecerá como reconquista de la vida en presencia de la opresión y de la muerte; el dar vida será salvación, redención, liberación; la vida deberá ser rescatada de la muerte dando de la propia vida. Pero lógicamente, y en principio, sólo desde el horizonte positivo de la vida se puede comprender al Dios de Jesús. Por mucho que Dios sea misterio, no se le puede manipular a tal grado que se oscurezca esta elemental verdad.

Lo paradójico, sin embargo —paradójico en principio, pues históricamente ello ocurre con grandísima frecuencia—, es que cuando Jesús anuncia a este Dios de vida e historiza ese anuncio, entonces surge la controversia, la persecución y la misma muerte. Las divinidades de la muerte no dejan impune a quien esto anuncia, aunque ese anuncio responda a la más profunda esencia y deseo de todo hombre.

Tesis 1.2: El horizonte escatológico de la misión de Jesús es el reino de Dios, un reino de vida para todos. Pero para que éste llegue a ser, deben participar de ese reino los que secularmente han estado privados de la vida en sus diversas modalidades: los pobres y oprimidos. De ahí que el anuncio de Jesús sea parcial y el Dios de vida se manifieste parcial hacia los privados de ella; aparece como el Dios de la justicia y de la liberación.

Jesús comienza anunciando la buena nueva del reino de Dios. En su último contenido, ese reino no es otra cosa que la vida en plenitud de la que puedan participar todos. Sin embargo, el contenido genérico de la predicación del reino de Dios no explica suficientemente lo que se entiende por el Dios de vida, ni explica que a Jesús, que anuncia una «buena» nueva, le vaya a ir tan mal en su misión.

La razón está en que, entonces como ahora, «reino de Dios» puede ser un símbolo de plenitud, pero, en cuanto plenitud, diversamente entendido. Si esa plenitud enfatizara en directo la universalidad del destinatario, entonces no se hubiesen seguido malas consecuencias para Jesús, pero tampoco se comprendería el meollo del anuncio del reino.

Y no es que la universalidad del destinatario no sea en sí correcta. En los evangelios aparecen suficientemente símbolos de esa universalidad en los contactos de Jesús con diversidad de personas: Marta, María, Lázaro, Zaqueo, el centurión romano. Nicodemo, etc. No se trata de que la universalidad del destinatario deba ser ignorada a partir del Evangelio. De lo que se trata es de que esa óptica no es la primera ni la más correcta para comprender la plenitud de vida del Dios de Jesús.

Esta se obtiene más bien desde otro enfoque: Jesús anuncia el reino de Dios a los pobres, anuncia la vida a aquellos que menos la tienen. Que Dios sea Dios de vida tiene que pasar por una verificación histórica, que no es otra que dar vida a los secularmente privados de ella, las mayorías pobres y oprimidas.[16] Y por ello, correlativamente al anuncio del acercamiento del reino de Dios (Mc 1, 15; Mt 4, 17), aparecen los pobres como sus destinatarios privilegiados (Mt 5, 3; Lc 6, 20).

[16] Sobre el discutido significado histórico y teológico de «pobre», cfr. I. ELLACURÍA, «Las Bienaventuranzas como Carta fundacional de la Iglesia de los Pobres», en *Reino de Dios, Iglesia de los Pobres y Organizaciones Populares*, publicado por el Centro de Reflexión Teológica en UCA-Editores, San Salvador 1978.

Para encontrar el lugar adecuado de la relación entre Dios y vida, Jesús, como antaño los profetas, elige un lugar conscientemente parcial, el de los pobres privados de vida. Esto, que puede encontrarse abundantemente a lo largo de los evangelios, lo vamos a ilustrar con el pasaje del discurso inaugural en la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 16-44).[17] Este pasaje es de singular importancia, pues, según Lc, presenta el programa de la actividad de Jesús. El que Lc lo sitúe al comienzo de la actividad pública de Jesús, cambiando para ello la secuencia de Mc, a quien sigue desde 8, 22 a 9, 9, y sobre todo los contenidos fundamentales de ese pasaje, muestran la capital importancia que tiene. En él aparece la unción profética de Jesús (v. 18a), la determinación de su misión como evangelizar (v. 18.43), el contenido de esa misión como la buena nueva del reino (v. 43), la urgencia de hacerlo (v. 43) y su cumplimiento en el hoy (v. 21).

En esta escena se presenta al mediador Jesús, las mediaciones que debe llevar a cabo y los destinatarios de esas mediaciones. El centro de la escena lo constituye Lc 4, 18: «Me ha enviado a anunciar a los pobres la buena nueva». Notemos sólo dos cosas de importancia sobre ella. El contenido de esa buena nueva es, como ya se ha dicho, el reino de Dios (comparando 4, 18 y 4, 43). La formalidad del significado de evangelizar es, a través del paralelismo con Is 61, 1s, «no sólo la proclamación, sino la realización del mensaje proclamado».[18] «Sólo será *buena* esa noticia en la medida en que realice la liberación de los oprimidos.[19]

Quiénes son los pobres y oprimidos se deduce del significado de pobre en Is 61, 1-2a y 58, 6, citados en Lc 4, 18s. En Isaías, pobres son todos aquellos que gimen doblegados bajo cualquier tipo de yugo, y por ello la misión

[17] Cfr. C. ESCUDERO FREIRE, *op. cit.*, pp. 259-277.
[18] *Ibid.*, p. 271.
[19] *Ibid.*, p. 270.

del ungido de Yahvé es la de una liberación total que incluya, y muy específicamente, la liberación de la miseria material. Cuando Lc cita a Is en esos pasajes, hace algunas modificaciones que ayudan a comprender mejor su propio texto. Omite, por una parte, la expresión de «vendar los corazones desgarrados» de Is 61, 1 y la sustituye por «poner en libertad a los oprimidos» de Is 58, 6. Con ello priva de la posibilidad de una interpretación espiritualizante y subraya lo que de material hay también necesariamente en la liberación total. Por otra parte, como se dijo antes, omite la segunda parte de Is 61, 2, «el día de la venganza de nuestro Dios», y termina con la proclamación del año de gracia; «presentando así la salvación en Jesús como el año jubilar en que se realiza la liberación de los esclavos».[20]

En los pasajes paralelos de Lc 7, 22-23 y Mt 11, 4-6, en que a los enviados de Juan se les dan las mismas señales, aparece también y de la misma forma quiénes son los pobres y qué ocurre con ellos cuando a ellos se acerca el Dios del reino. Lo que ocurre es que recobran la vida, pues entre los antiguos, aun lingüísticamente, ese tipo de personas, ciegos, cojos, leprosos, etc., son comparadas con los muertos. «A la situación de tales personas, y según el pensamiento de aquella época, no se la puede llamar ya vida. Están, prácticamente, muertos... Ahora los que se parecían a los muertos son suscitados a la vida».[21]

En esto está, según J. Jeremias, la novedad del anuncio de Jesús sobre la buena nueva: en que los pobres vuelven a la vida. Y por ello, sea cual fuere la plenitud de vida, «la liberación material de cualquier tipo de opresión, fruto de la injusticia, pertenece al mensaje bíblico como valor religioso esencial».[22]

La visión de Dios que tiene Jesús le fuerza a predicar y actuar en favor de la vida y de su plenitud. Sólo que, en estos pasajes programáticos, la plenitud de vida no es vista considerando la vida ya suficientemente constituida y observando lo que falta para la plenitud, sino considerando que haya vida en absoluto, para que sobre ella

20 *Ibid.*, p. 266.
21 J. Jeremias, *op. cit.*, p. 128.
22 C. Escudero Freire, *op. cit.*, p. 273.

pueda haber plenitud. Para que esta consideración sea realista, Jesús, como los profetas, se fija en aquellos lugares donde más precaria, amenazada o inexistente es la vida de los hombres. Y por esa razón el programa de su misión es parcial y anuncia un Dios de vida parcial a aquellos que no la tienen a los niveles más elementales.[23] Pues, fuera de ese lugar, todo anuncio de un Dios de vida no puede menos de ser idealista.

Y esa parcialidad es la que produce el escándalo[24] (Mt 11, 6; Lc 7, 23). Que la vida se ofrezca a los pobres, que la salvación de Dios se dirija a ellos, más aún, «únicamente a los pobres»,[25] es lo que produce escándalo en las minorías y lo que ocasionará la persecución a Jesús. Pero, por otra parte, sólo desde la parcialidad de Dios hacia los sin vida se garantiza también que Dios sea un Dios de vida para todos.

Tesis 1.3: La carencia de vida no tiene por causa sólo las limitaciones de lo creado, sino la libre voluntad de grupos minoritarios, que usan de su poder para sus propios intereses y en contra de los demás. Por ello Jesús anatematiza a ricos, fariseos, escribas, sacerdotes y gobernantes; porque privan de vida a las mayorías de diversas formas.

Jesús constata que la ausencia de la vida y su aniquilación, además de las obvias limitaciones naturales, es fruto del pecado de los hombres. De ahí sus reproches y anatemas. Estos son abundantes en los sinópticos y pueden ser considerados desde distintas ópticas: o como desenmascaramiento de falsos valores y actitudes hipócritas en los sujetos anatematizados o como desenmascaramiento de la privación de vida a otros. Aquí nos interesa el segundo punto de vista, aunque no se discuta la realidad del primero. No se trata sólo de ver cómo anatematiza Jesús a los sujetos por su relación directa a la riqueza, poder, ciencia, etc., sino por el tipo de relación opresora que de esa forma se establece con otros hombres. Veamos desde esta doble perspectiva algunos claros ejemplos de anatemas y reproches.

23 Cfr. J. Sobrino, *op. cit.*, pp. 356s.
24 Cfr. J. Jeremias, *op. cit.*, p. 133.
25 *Ibid.*, p. 142.

«Ay de vosotros, los *ricos*», se dice en la primera malaventuranza (Lc 6, 24). Se afirma aquí una condena absoluta de la riqueza, en primer lugar por las consecuencias para el propio sujeto rico («ya habéis recibido vuestro consuelo») (Lc 6, 20) y de nada le servirá en el día del juicio (Lc 12, 13-21). Pero, sobre todo, se condena la raíz intrínseca de la malicia de la riqueza, que es relacional: la riqueza es injusta. La moderada Biblia de Jerusalén comenta: «Se llama 'injusta' no sólo porque quien la posee la ha adquirido con malas artes, sino también, de un modo más general, porque en el origen de casi todas las fortunas hay alguna injusticia».[26] La riqueza no es entonces sólo posesión de bienes que dificulta en gran extremo la apertura del corazón a Dios (Mt 19, 13-26; Mc 10, 23-27), sino acumulación de ellos que priva a los otros de los bienes a los que tienen derecho. Por esa razón los ricos son los opresores de los pobres, según Lc. Y así, la conversión de Zaqueo no es alabada sólo por el desprendimiento de las riquezas, sino por su correcta distribución a otros (Lc 19, 8). Los ricos son, por lo tanto, «opresores de los pobres»[27] y las situaciones de pobreza son «causadas por el hombre opresor».[28] Los ricos privan a los demás de lo necesario para la vida y por ello los anatematiza Jesús.

En los capítulos 23 y 11 de Mt y Lc aparecen los famosos anatemas contra fariseos y escribas. En la formulación literaria actual, estos anatemas son precedidos por unas consideraciones, comunes también a Mc (40, 43b; 16, 37b-40), sobre la hipocresía religiosa y la vanidad de escribas y fariseos. Estos ponen los signos externos de cumplir con la voluntad de Dios, se hacen bien anchas las filacterias y bien largas las orlas del manto, van buscando los primeros puestos en los banquetes y los primeros asientos en las sinagogas (Mt 23, 5-5; Lc 20, 46; 11, 43; Mc 12, 38-39). Con todo ello pretenden recordar

26 San Jerónimo es más tajante cuando afirma: «Pues todas las riquezas descienden de la injusticia y, sin que uno haya perdido, el otro no puede hallar. Por eso me parece a mí que es verdaderísimo aquel proverbio: el rico o es injusto o es heredero de un injusto»: *Cartas*, PL 22, 984.
27 C. Escudero Freire, *op. cit.*, p. 273.
28 *Ibid.*, p. 315.

a los demás la voluntad de Dios y aparecer como sus mejores cumplidores.

Ante esto, Jesús quiere poner en guardia a sus discípulos sobre la casuística de la ley y contra la hipocresía de escribas y fariseos. Pero al hacerlo, no sólo condena la falsa actitud subjetiva de éstos, sino las consecuencias objetivas y opresoras para los demás. «Guardaos de los escribas que devoran la hacienda de las viudas so capa de largas oraciones» (Mc 12, 38a.40). Y más en general, Jesús les condena porque «atan cargas pesadas y las ponen sobre las espaldas de la gente, pero ellos ni con el dedo quieren moverlas» (Mt 12, 4; Lc 11, 46).

Es evidente que lo que de veras se quiere recalcar en estos pasajes es la vanidad y, sobre todo, la hipocresía de fariseos y escribas. Esa hipocresía es la que ocasiona el severo juicio de Jesús: «Tendrán una sentencia más rigurosa» (Mc 12, 40; Lc 20, 47). Pero el fallo fundamental no consiste en la malicia sobreañadida de la actitud subjetiva hipócrita, sino en el dato primario de oprimir a otros, poniéndoles cargas pesadas y comiéndose la hacienda de las viudas. Ese es el pecado fundamental, la negación fundamental de la voluntad de Dios, al cual sobreviene la vanagloria hipócrita.[29]

Junto a estos reproches aparecen propiamente los anatemas a escribas y fariseos (Mt 23, 13-36; Lc 11, 37-54). Ambas listas tienen mucho de común. Por esa razón las vamos a ordenar tal como lo hace Boismard,[30] que parte de un ordenamiento de los anatemas en Lc. Los tres primeros anatemas son contra los *fariseos*, a quienes en directo se les echa en cara su hipocresía.

Lc 11, 39-41:	Purifican por fuera la copa y por dentro están llenos de rapiña y de maldad.
Lc 11, 42:	pagan el diezmo de la menta y abandonan la justicia.
Lc 11, 44:	son como sepulcros que no se ven (esclarecida la oposición por Mt 23, 27: por fuera son blancos y por dentro están llenos de muerte e impureza).

29 Cfr. M. Boismard, *op. cit.*, pp. 354-356.
30 *Ibid.*, pp. 357ss.

Claramente en estas maldiciones está presente la contraposición interior/exterior, es decir, la hipocresía de los fariseos. Pero, de nuevo, lo que posibilita que estas actitudes sean hipócritas son las consecuencias objetivas que se siguen para otros de la maldad interna de los fariseos. Su corazón está lleno de rapiña y de maldad (Lc 11, 39; Mt 23, 35), dejan a un lado la justicia y el amor de Dios (Lc 11, 42; Mt 23, 23). Y precisamente eso es lo que hay que «practicar» (Lc 11, 42; Mt 23, 23). La solución a la hipócrita incongruencia entre lo exterior y lo interior no está sólo en el cambio interno, sino en la objetividad externa: «Dad en limosna lo que tenéis y así todas las cosas serán puras» (Lc 11, 41).

Los anatemas contra los *escribas* no explicitan tanto su falsa disposición interior, sino que muestran en directo la maldad objetiva y opresora de éstos por las consecuencias de sus acciones.

Lc 11, 46:	imponen a los hombres cargas intolerables, sin mover ellos un dedo.
Lc 11, 47-51:	construyen las tumbas de los profetas, pero sus padres y ellos mismos les han dado y siguen dando muerte.
Lc 11, 52:	se han llevado la llave de la ciencia e impiden que otros puedan entrar.

Aparece claro aquí no ya sólo la hipocresía, sino la opresión directa de los escribas hacia la gente. Su malicia se deja notar claramente, haya o no hipocresía. Los otros sufren, son privados de sus derechos por la actuación de los escribas.

En las últimas adiciones del redactor mateano se repite además una expresión dirigida a los escribas y fariseos: son ciegos y guías ciegos (Mt 23, 17.19.26 y 16.24).

Buscan con desesperación prosélitos y, cuando los consiguen, los hacen hijos de condenación (Mt 23, 15). Se recalca así la malicia intrínseca de escribas y fariseos: no sólo ellos van mal encaminados, sino que guían mal a su pueblo y lo llevan al despeñadero.

Sea cual fuere, pues, la vanidad e hipocresía de fariseos y escribas, los anatemas tienen como posibilidad la realidad objetiva de privar a otros de algo importante y de oprimirlos. Se les hace injusticia, se comete rapiña con ellos, se les ponen cargas intolerables, se les priva de la ciencia y de entrar en el reino, se les lleva por mal camino, se da muerte a los profetas. Jesús condena la vanidad y la hipocresía por la malicia sobreañadida que suponen, pero condena la base objetiva para que pueda haber tal hipocresía: privar a los hombres de la vida en las diversas áreas de su existencia.

Los reproches de Jesús a los *sacerdotes* aparecen simbolizados en la escena de la expulsión del templo (Mc 11, 15-59 y par.). Estas narraciones, más las que siguen sobre la autoridad de Jesús (Mc 11, 27-33 y par.), están muy teologizadas desde la cristología y desde la escatología judía, es decir, el futuro del pueblo judío como pueblo elegido. Pero el núcleo original de la narración parece estar en Mc 11, 15-16.[31] Los sacerdotes han cometido el horrendo crimen de viciar la esencia del templo. Pero, de nuevo, ese crimen no tiene sólo una malicia religiosa, sino también humana. «Los sacerdotes han convertido el templo en guarida de ladrones, en guarida de la que salen constantemente malhechores para hacer sus fechorías. Los sacerdotes abusan de su vocación, que es realizar el culto para gloria de Dios. Y, en vez de eso, se dedican a sus negocios y a obtener ganancias».[32] Aunque no en forma de anatemas, estos duros reproches de Jesús tienen la misma estructura lógica que los anteriores: se oprime al prójimo en su dimensión humana, y además con la malicia añadida de que eso se haga posible en nombre de una institución querida por Dios.

Por último, *a quienes tienen el poder político* Jesús les reprocha «gobernar como señores absolutos y oprimir al pueblo con su poder» (Mc 10, 42 y par.). Este es un reproche ciertamente generalizado y no desmenuzado como los demás, aunque confirmado por las palabras duras de Jesús sobre el gobernante Herodes (Lc 13, 32). El punto está de nuevo en el aspecto relacional del poder político. Independientemente de lo que en una determinada época el poder pueda tener de grandeza y honor,

---

31 *Ibid.*, p. 335.
32 J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 175.

incluso de mediación de Dios, Jesús condena un poder cuya consecuencia histórica es la opresión, la privación de la vida, aquí a nivel de derechos políticos.

Al recorrer brevemente los atanemas y reproches de Jesús, vemos que en ellos hay fortísimos ataques a las personas a quienes se dirigen, o porque han trastornado la realidad de los valores, en el caso de la posesión y el poder, o porque trastocaron otros: los valores de la religión y de la ciencia; además se pueden hipócritamente vanagloriar de ello. Pero en el fondo de estos anatemas hay algo más profundo. Jesús declara ciertamente que los hombres anatematizados están ellos mismos deshumanizados, pero eso no se realiza sin deshumanizar a otros hombres. En sus anatemas, entonces, no hace uso de una lógica meramente formal, analizando cómo deshumanizan al hombre ciertas actitudes, sino de una lógica material, observando cómo los hombres se deshumanizan deshumanizando a otros.

En la base de esta lógica está la noción que Jesús tenía del Dios de vida. Lo que hace intolerable la actitud y prácticas de los anatematizados es que privan a otros de vida, bien de la vida misma, bien de las necesarias posesiones, libertades, saberes, etc. Esto es importante recalcarlo para no confundir dos planos. Jesús anatematizará, como veremos a continuación, que se deshumanice a otro hombre en nombre de Dios, invocando a Dios. Este sería el pecado contra la religión. Pero a la base de ese pecado está el hecho de que se deshumanice sin más al hombre, el pecado contra la humanidad. Privar al hombre de vida en nombre de Dios tiene una maldad reduplicativa, porque Dios es el Dios de vida. Y esta consideración nos parece importante para no resolver la hipocresía religiosa sólo en la interioridad. Pues de poco serviría no ser hipócrita interiormente, si objetivamente se siguiese oprimiendo al hombre. En esto último está la mayor incongruencia con el Dios de vida.

Tesis 1.4: La noción de Jesús de un Dios de vida entra en conflicto con los intereses privados de quienes no quieren dar vida a otros. Esto explica las controversias de Jesús. Detrás de la temática más explícita sobre la ley y su casuística está la problemática de la vida de los hombres.

Las controversias muestran también al Dios de vida, que precisamente por ello —irónica pero trágicamente— es controvertible. Vamos a concentrarnos, por su valor ejemplar, en las cinco famosas controversias que Mc coloca casi al comienzo de la actividad pública de Jesús (Mc 2, 1-3, 6; cfr. Lc 5, 17-6, 11) y Mt distribuye en dos secciones (Mt 9, 1-17 y 12.1-4). Las cinco controversias son: (1) curación y perdón del paralítico; (2) comida de Jesús con los pecadores; (3) la cuestión sobre el ayuno; (4) las espigas arrancadas en sábado; y (5) la curación del hombre de la mano seca.[33]

En su última redacción todos estos relatos tienen la misma estructura de controversia. Pero conviene dividirlos en dos grupos para que se vea en qué consiste precisamente la controversia y su dimensión teo-lógica. Las controversias (2), (3) y (4) tienen varios rasgos comunes. Se presentan unos hechos que por su naturaleza y en la sociedad del tiempo de Jesús llevaban en sí mismos la controversia: comer con pecadores, no ayunar mientras los demás lo hacen, apropiarse de la propiedad ajena. Este es el núcleo central controvertido. Se trata aquí de romper con normas sociales aceptadas, como eran las de separarse de los publicanos, ayunar y respetar la propiedad privada. Por esa razón esos hechos son en sí mismos controvertidos, y por ello se acusa a Jesús o a sus discípulos.

Los otros dos relatos (1) y (5) presentan en su núcleo dos milagros, actividad que de por sí no tenía por qué desencadenar una controversia. En la redacción final, sin embargo, son controvertibles por las circunstancias añadidas. En el primer relato Jesús se declara no sólo con poder para sanar, sino para perdonar pecados. En el quinto relato Jesús efectúa la curación en sábado. En estos relatos, por lo tanto, la controversia no tiene como base el hecho social que se narra, a diferencia de los otros tres, sino el entroncar un hecho social en una dimensión religiosa. También el relato de las espigas arrancadas cambia de significado controvertible en cuanto que, del hecho primario de apropiarse de espigas ajenas cuando existe la necesidad, se pasa a considerar que ese hecho acaece en sábado.

---

[33] Cfr. M. Boismard, *op. cit.*, pp. 105s.

La importancia de este análisis para la visión de Dios que tenía Jesús es doble. En primer lugar, Jesús defiende las mediaciones humanas e históricas de lo que, según él, es el Dios de vida. Para la sociedad de su tiempo dichas mediaciones podían ser de dos tipos; o socialmente aceptadas, como las curaciones, o socialmente inaceptadas, como son las relaciones con los publicanos, el no ayunar y el tomar lo necesario aunque sea ajeno. Esto último es lo que origina la controversia, aun antes de que ésta se formule religiosamente. Pero al defender esa postura «antisocial», Jesús no sólo provoca la controversia, sino que declara que Dios es ante todo el Dios de vida.

En segundo lugar, cuando la controversia se explicita religiosamente, entonces aparece Jesús en los sinópticos explicitando también religiosamente su noción del Dios de vida, defendiéndola de quienes la atacan y condenando su visión de Dios. Esto aparece de varias maneras en los cinco relatos, según sean los ataques y las perspectivas teológicas de los redactores.

Ciñéndonos a algunos puntos clave, podemos decir que Jesús aprovecha la controversia para dar una nueva imagen de lo que es la correcta relación del hombre con lo religioso. Esta ya no es el culto sin más, sino un culto que al menos sea compatible y, positivamente, desencadene el dar vida a los hombres, y que por ello mismo es probado como falso cuando lo impide. Lo prueba la doble referencia de Mt a Os 6, 6 en la comida con los publicanos (Mt 9, 13) y en las espigas arrancadas (Mt 12, 7); congruente además con la visión mateana del culto cristiano (Mt 5, 23).

De forma más clara aparece esto en la famosa declaración de Jesús sobre el sábado. Jesús hace obras buenas en sábado, cura a la gente (Lc 13, 10-17). Para defenderse argumenta a veces *ad hominem* (Lc 14, 1-6); pero argumenta sobre todo en principio: el sábado es para el hombre y no el hombre para el sábado (Mc 2, 27). La misma formulación dual y antagónica presenta lo que podríamos llamar los derechos de Dios y los derechos de los hombres. El sábado, según la mentalidad judía de la época, era el día en que el mismo Dios se celebraba a sí mismo con los ángeles en el cielo, y al pueblo judío le era permitido, por elección, participar en esa celebración. Parecería, pues, que nada podría impedir o amenazar la

celebración divina.[34] Sin embargo, Jesús afirma que los derechos de Dios no pueden estar en contradicción con los derechos del hombre, cuando éstos son los que le hacen vivir.

En las narraciones de los sinópticos, la justificación de que Jesús pueda hablar así es cristológica: «El Hijo del hombre es también señor del sábado» (Mt 12, 8 y par.). Pero la última argumentación es teológica, como se afirma en la cita de Oseas y en lo que hemos dicho más arriba. Cualquier supuesta manifestación de la voluntad de Dios que vaya en contra de la vida real de los hombres es la negación automática de la más profunda realidad de Dios.

Y así es como se unifican los dos niveles de la controversia, el humano y el religioso, y por ello se puede hacer de una controversia humana el sustrato de una controversia religiosa. En las controversias no se trata fundamentalmente de diversas explicitaciones religiosas de la realidad de Dios, que tuvieran además diversas exigencias legales. Se trata de diversas realidades de Dios, que naturalmente aparecerán en las explicitaciones. Y porque lo que se entiende realmente de la realidad de Dios es distinto, por ello surge la discusión. Y porque esas realidades no son sólo distintas, sino contrarias, por ello surge la controversia.

Tesis 1.5: Jesús no sólo constata que los hombres tienen diversas y aun contrarias nociones de Dios, la invocación de las cuales hace vivir o morir al hombre; sino incluso que cuando le hacen morir invoca a la divinidad. De ahí que Jesús aclara no sólo en qué consiste la verdadera divinidad, sino que desenmascara el uso que se hace de la divinidad para oprimir al hombre, privarle de la vida.

Jesús constata que existen diversas y aun opuestas concepciones de Dios. Pero constata, además, que en nombre de una determinada concepción de Dios se justifican acciones contrarias a la realidad y a la voluntad

---

34 Cfr. H. BRAUN, *op. cit.*, pp. 161s.

de Dios. Por ello sus controversias no sólo afirman y esclarecen la verdadera realidad de Dios, sino que desenmascaran la justificación religiosa por la cual se oprime al hombre.

El pasaje de Mc 7, 1-23 (cfr. Mt 15, 1-20) es el ejemplo clásico que presentan los sinópticos. La ocasión es un hecho simple: los discípulos comían sin lavarse las manos, es decir, con las manos impuras (Mc 7, 2), con lo cual rompían la tradición de los antiguos a la que estaban aferrados los fariseos. Estas tradiciones se multiplicaban sobre todo en las prescripciones de la pureza legal, que, según los sinópticos, Jesús y sus discípulos quebrantaban sin empacho (cfr. Mc 1, 41; 5, 41; Lc 7, 14; 11, 38).

Con ocasión del ataque de los fariseos, Jesús da dos tipos de respuestas. La primera se refiere al valor de las tradiciones de los hombres (Mc 7, 6-13) y la segunda a la verdadera pureza (Mc 7, 14-23). En ambas respuestas no sólo se da la doctrina correcta, sino que se desenmascaran esas tradiciones como modo de ignorar la verdadera voluntad de Dios y de oprimir así, en nombre de ellas, al prójimo.

En la primera parte Jesús desenmascara cómo los hombres hacen sus propias tradiciones y esta legislación «se halla en contradicción con el mandamiento de Dios».[35] La contradicción se echa de ver claramente en su contenido: los padres no reciben la ayuda necesaria de sus hijos en nombre de una legislación religiosa, creada por hombres (Mc 7, 12). Con ello se anula la palabra de Dios (Mc 7, 13) y «se lesionan los derechos del prójimo».[36] Lo que Jesús rechaza en estas palabras no es el hecho de que los hombres expliquen e interpreten la palabra de Dios ni qué métodos usen para ello. Lo que rechaza es «la explicación misma»,[37] pues con ella se anula la palabra de Dios.

En la segunda parte Jesús contesta explícitamente al problema de lo puro e impuro. La afirmación fundamental es que lo que viene de fuera no hace impuro al hombre (Mc 7, 15). Las tradiciones religiosas, por lo tanto,

35 J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 246.
36 C. DUQUOC, *op. cit.*, p. 110.
37 G. BORNKAMM, *op. cit.*, p. 102.

que arbitrariamente ponen en lo externo (comer sin lavarse las manos, tocar un cadáver o un leproso) un criterio de la voluntad de Dios, son falsas. Y ésta es una dura afirmación, pues significa «poner en duda los presupuestos de todo el ritual litúrgico de la antigüedad, con toda su práctica del sacrificio y de la expiación»;[38] «aquí se invalida toda la legislación veterotestamentaria, con su distinción de animales y comidas puros o impuros».[39]

Lo positivo que se afirma es claro. Los criterios de maldad no son las prescripciones externas al hombre, sino lo que de él proviene. Y eso último es malo porque está en contra de la voluntad primigenia de Dios: «fornicaciones, robos, asesinatos, adulterios, avaricia, maldades, fraude, libertinaje, envidia, injuria, insolencia, insensatez» (Mc 7, 22).

Lo que todo el pasaje de Mc muestra es que los fariseos plantean mal el problema de la verdadera voluntad de Dios, poniéndolo en las leyes y tradiciones por el mero hecho de que éstas hayan sido declaradas como prescritas. Y, sobre todo, usan y mal usan de ese planteamiento para poder disimular las malas acciones en contra del prójimo (Mc 7, 22) y para positivamente oprimirle (Mc 7, 12). Jesús, por lo tanto, trata de desenmascarar el falso uso que se hace de la legislación, como presunta mediación de la voluntad de Dios, para ir en contra de la verdadera voluntad de Dios.

La ley, como mecanismo humano, no puede subsistir independientemente de la voluntad primigenia de Dios. «En la exposición que de ello nos hace Jesús, la voluntad de Dios es sencilla: en ella no hay nada de incomprensible».[40] Lo que los hombres hacen es complejizarla falsamente y hacerla difícil artificiosamente. Con ello podría parecer verosímil el que de esta forma la ley correspondiese a la incomprehensibilidad de Dios. Pero los hombres usan interesadamente la dificultad y complejidad falsamente construidas, para no hacer lo que en verdad Dios quiere. Y eso es lo que desenmascara Jesús. En

38 E. KAESEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen 1969, p. 207.
39 H. BRAUN, *op. cit.*, p. 73.
40 G. BORNKAMM, *op. cit.*, p. 111.

nombre de esa falsa utilización de la ley es posible y puede incluso estar «mandado» en la práctica dejar de atender a los padres en necesidad, es posible ocultar la impureza interna con la pureza externa.

Aunque no de forma tan explícita, también en la cuestión de cuál es el mandamiento principal ejerce Jesús una función desenmascaradora (Mt 22, 34-40 y par.). Es cierto que en tiempo de Jesús esa pregunta no era ociosa, pues se discutía arduamente.[41] Por otra parte, también en aquel tiempo «no faltan declaraciones que prohiben explícitamente hacer una distinción entre lo que es importante y lo que es secundario».[42] Como toda la ley proviene de Dios, no se pueden hacer discriminaciones humanas.

Es evidente el peligro de manipulación que existe en esta última concepción. Por ello es importante la respuesta de Jesús. En primer lugar, Jesús jerarquiza los mandamientos y, con ello, la voluntad de Dios. No todo es igual, hay cosas más urgentes que otras. Pero, en segundo lugar y más importante, Jesús propone el primer mandamiento —el amor a Dios— de tal manera que los hombres no pueden remitirse a él para ignorar claras obligaciones hacia los hombres, tendencia innata de los hombres antes comprobada.

Los sinópticos presentan este enfoque en la postura de Jesús de diversas maneras.[43] En Mc, a la respuesta del escriba por el primer mandamiento, Jesús responde añadiendo el segundo mandamiento del amor al prójimo, y concluyendo: «no existe otro mandamiento mayor que éstos» (Mc 12, 31). En el plural «éstos» se subsume entonces el amor al prójimo dentro del gran mandamiento. En Mt Jesús responde de la misma manera, añadiendo que el segundo mandamiento es *semejante* al primero (Mt 22, 39). En Lc la respuesta correcta la da el mismo legista que preguntó a Jesús para tentarle, y cita unificadamente los dos mandamientos (Lc 10, 27). Pero Lc pone en boca de Jesús inmediatamente a continuación la parábola del buen samaritano, para que no quede duda

41 Cfr. I. Ellacuría, «Fe y Justicia», en *Christus,* octubre 1977, pp. 23ss.
42 G. Bornkamm, *op. cit.,* p. 105.
43 Cfr. M. Boismard, *op. cit.,* pp. 349-352.

de quién es el prójimo y para desenmascarar a aquellos que supuestamente eran profesionales del primer mandamiento, los sacerdotes y levitas (Lc 10, 31s) que no cumplen con el segundo mandamiento.

En el pasaje del amor a Dios aparece la tendencia innata de los hombres no sólo ya a manipular ciertas prescripciones de la ley, sino el mayor y más santo de los mandamientos, el amor a Dios, precisamente para ignorar la mayor voluntad de ese Dios a quien se debe amar: el amor al prójimo. Jesús desenmascara entonces el uso de la ley religiosa porque, en nombre de ella, se ignora o se justifica lo que en verdad quiere Dios para la vida de los hombres.

Tesis 1.6: La defensa que Jesús hace de la vida de los hombres como mediación fundamental de la realidad de Dios ocasiona que otros hombres, en general los jefes del pueblo judío, que invocan objetivamente a otras divinidades, sospechen y persigan al mediador Jesús. La alternativa de las divinidades, expresada en la alternativa de las mediaciones, se expresa también claramente en la alternativa de los mediadores.

Los anatemas, las controversias y el desenmascaramiento tienen un fondo objetivo, como hemos visto. Se trata en el fondo de dilucidar la verdadera realidad de Dios y la defensa que Dios hace de la vida de los hombres. Pero es natural y comprensible que la controversia objetiva se tornara también en controversia subjetiva, es decir, que se siguiese el ataque personal, y en este caso la persecución a Jesús. Pero ese ataque va tomando cada vez más el aspecto de alternativa excluyente. La persecución a Jesús trata de eliminarlo.

La dimensión de alternativa recorre de diversas formas todo el Evangelio. No podemos ahora analizarlas en detalle, sino sólo enumerar prototípicamente algunas de sus formulaciones. Al nivel antropológico se afirma en las bienaventuranzas y desventuranzas (Lc 6, 20-26) y en el ganar y perder la vida (Mc 8, 35 y par.). Al nivel cristológico se afirma que hay que estar con Jesús o contra él (Mt 12, 30). Y a nivel teo-lógico, el más importante para nuestro propósito, la alternativa se expresa claramente:

«Nadie puede servir a dos señores; porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero» (Mt 6, 24; Lc 16, 13).

Jesús probablemente no presentó esa alternativa en toda su radicalidad desde el principio, aunque ya en el anuncio programático del reino se contrapone la buena nueva a la conversión (Mc 1, 15; Mt 4, 17). Pero la profundidad y radicalidad de la alternativa, que los hombres simplemente no acepten a Dios, que lo manipulen para servir a otro Dios, eso lo va descubriendo paulatinamente.

Esa convicción de Jesús de que hay que presentar a Dios como alternativa, y alternativa excluyente, la va profundizando paralelamente a la suerte que él mismo va corriendo al anunciar al Dios verdadero en favor de los pobres. Se ha dicho con razón que la tentación es el clima en que discurre toda la vida de Jesús y que versa sobre el verdadero mesianismo, es decir, sobre la verdadera voluntad de Dios sobre él.[44] Pero también con razón hay que afirmar que la persecución es el clima en que se desarrolla su misión, por lo menos a partir de un determinado momento. Aunque sea difícil determinar exactamente los diversos períodos de la vida de Jesús,[45] «los evangelios son fieles a la historia al afirmar que éxitos y fracasos, simpatía y hostilidad, constituyen desde el principio la trama de la vida de Jesús».[46]

Junto a su actividad predicadora y sanadora, Jesús desde el principio entró en controversias, cosa que él no buscaba precisamente en el primer estadio de su misión.[47] Pero su interpretación de la voluntad de Dios, su acercamiento a los oficialmente desclasados, el perdonar pecados, le hicieron sospechoso. Como indicio claro para

[44] Cfr. C. SCHUETZ, «Los misterios de la vida y actividad pública de Jesús», en *Mysterium Salutis* III/II, Cristiandad, Madrid 1971, p. 92. Al nivel interno, Jesús vive en la disyuntiva del verdadero y falso mesianismo «y esa disyuntiva fue, como problema, bien real en su vida»: I. ELLACURÍA, *Teología Política*, San Salvador 1973, p. 30.

[45] Cfr. G. BORNKAMM, *op. cit.*, p. 161. C. H. DODD, *El fundador del cristianismo*, Herder, Barcelona 1975, p. 141.

[46] G. BORNKAMM, *ibid.*, p. 161.

[47] Cfr. C. H. DODD, *op. cit.*, p. 153.

esa sospecha pueden presentarse sus extraordinarios poderes de curación, porque aquí la sospecha se plantea explícitamente a nivel teo-lógico. «Si sus críticos no estaban dispuestos a reconocer que aquí se mostraba 'el dedo de Dios', sólo quedaba (desde su punto de vista) una única alternativa... De ahí la conclusión 'Arroja los demonios por arte de Beelzebul, príncipe de los demonios'; en otras palabras: era un hechicero».[48] Este el problema fundamental: si en la mediación de Dios que presenta Jesús está el dedo de Dios o no. Como los dirigentes del pueblo no creen en esas mediaciones, por ello persiguen al mediador.

Hagamos un breve resumen de la instigación y persecución a Jesús durante su vida, hasta el momento en que se narra la traición de Judas. Lucas pone ya casi al comienzo de su misión en Nazaret el primer ataque serio contra Jesús. La discusión versa sobre los signos de Jesús en su propia tierra de Nazaret, donde no quiere repetir los signos que ha hecho en Cafarnaún. La conclusión del pasaje es que sus paisanos de la sinagoga, llenos de ira, lo sacaron de la ciudad y querían despeñarlo (Lc 4, 28s).

A esta controversia más bien local se añade también a los comienzos del Evangelio la persecución, no ya por cuestiones pueblerinas, sino por su interpretación de la voluntad de Dios. Después de la quinta controversia de Marcos, cuando Jesús cura en sábado al hombre de la mano seca, los fariseos se confabularon con los herodianos para ver cómo eliminarle (Mc 3, 6 y par.). Y según la misma composición de la escena, ya estaban al acecho para ver si curaba en sábado y poder así acusarle (Mc 3, 2 y par.).

En la etapa previa a su entrada en Jerusalén aparece también cómo muchas de las preguntas que le dirigen escribas y fariseos están destinadas a tentarle y ponerle a prueba, para observarlo o encontrar una palabra de la que le pudieran acusar (Mt 19, 3; Lc 10, 25; 11, 16.53s; 14, 1). En Lc 13, 31 los mismos fariseos avisan a Jesús que Herodes quiere matarlo, aunque quizá su intención fuese precisamente que Jesús abandonase aquel lugar.

[48] *Ibid.*, pp. 151s.

Una vez en Jerusalén, y aún antes de la traición de Judas, es evidente que se acumulan las insidias contra Jesús y que los dirigentes quieren acabar con él. Todos los sinópticos presentan cinco escenas en las que Jesús corre peligro. En el pasaje sobre el tributo al César (Mc 12, 13-17 y par.) los fariseos y herodianos son enviados «a fin de sorprenderle en alguna palabra». En el pasaje de la discusión sobre la resurrección de los muertos (Mc 12, 19-23 y par.) los saduceos tratan de desacreditarlo. El pasaje de la expulsión de los mercaderes del templo (Mc 11, 15-19 y par.) concluye con la deliberación de los sumos sacerdotes y escribas de darle muerte, aunque temían al pueblo. También el pasaje de la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 1-12 y par.) concluye con la intención de detenerlo, porque comprendieron que la parábola iba dirigida contra ellos, pero tuvieron miedo a la gente. Por último Mt y Mc, que introducen en este lugar (Mc 12, 28-34; Mt 22, 34-35) la discusión sobre el primer mandamiento, presentan también la escena como tentación insidiosa de los fariseos a Jesús. Todos estos pasajes concluyen con un sumario, anterior a la traición de Judas: «Los sumos sacerdotes y los escribas andaban buscando cómo podrían apoderarse de él con engaño y darle muerte» (Mc 14, y par.).

Aunque en este trabajo no hemos mencionado el Evangelio de Juan, vamos a resumir ahora lo que este Evangelio aporta a la comprensión de la persecución a Jesús a lo largo de su vida, notando que, por razones teológicas, Juan hace más responsable de ella a los judíos en general y no sólo, como los sinópticos, a sus jefes.

Ya en los comienzos de su primera estancia en Jerusalén, Jesús desconfía de los judíos (2, 24). En su segunda estancia en Jerusalén «los judíos perseguían a Jesús porque hacía todas estas cosas en sábado», «trataban con mayor empeño de matarlo, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose igual a Dios» (5, 16.18). Cuando sube a Jerusalén para la fiesta de las tiendas «andaba por Galilea, y no podía entrar por Judea, porque los judíos le buscaban para matarle» (7, 1), y se preguntaban '¿dónde andará éste?» (7.11). Y ya en el templo les preguntaba Jesús «¿por qué queréis matarme?» (7, 25). «Entonces quisieron detenerle, pero nadie le echó mano porque todavía no había llegado su hora» (7, 30). «Se enteraron los fariseos que la gente hacía estos comentarios acerca de él y enviaron guardias para detenerle» (7, 23). En nuevas discusiones sobre Jesús, «algunos de ellos querían detenerle» (7, 44). En nueva discusión con los fariseos Jesús da testimonio de sí mismo enseñando en el templo «y nadie le prendió porque todavía no había llegado su hora» (8, 20). Al final de este discurso «tomaron piedras para tirárselas; pero Jesús se ocultó y salió del templo» (8, 59). Los padres del ciego curado por Jesús tienen miedo a declarar «por miedo a los judíos, pues los judíos se habían puesto ya de acuerdo en que si alguno le reconocía como Cristo, quedara excluido de la sinagoga» (9, 22). En la fiesta de la dedicación, al final de su discurso, «los judíos trajeron piedras para apedrearlo» (10, 31), «querían prenderle, pero se les escapó de las manos» (10, 39). En camino hacia Betania para visitar a la familia de Lázaro «le dicen los discípulos: 'Rabbí, ¿con que hace poco los judíos querían apedrearte y vuelves allí?'» (11, 8). Después de la resurrección de Lázaro muchos judíos creyeron en él; se reunieron los fariseos con el consejo y Caifás, y «desde ese día decidieron darle muerte. Por eso Jesús no andaba ya en público entre los judíos» (11, 53s). En la fiesta de su última pascua «los sumos sacerdotes y los fariseos habían dado órdenes de que, si alguien sabía dónde estaba, lo notificara para detenerle» (11, 57).

Este breve recorrido por los sinópticos y Jn en su conjunto, aunque no en cada uno de los detalles, muestra que históricamente la persecución le sobrevino a Jesús durante su vida y paralelamente a su misión. Sirve para mostrar que la última persecución y muerte no fue ciertamente casual.

Pero, más importante aún, muestra el transfondo objetivo teológico de la persecución, aunque a su vez las razones teológicas que se aduzcan estén teologizadas por los evangelistas. Se le persigue por razones explicitadas teológicamente en sentido estricto: por su posición ante el sábado, por su relación con el Padre —esto sobre todo en Jn—. Y en la persecución misma hay un simbolismo profundamente teológico. En Lc el primer ataque ocurre en la sinagoga. En Jn los más fuertes ataques

ocurren en el templo. El que arrojen a Jesús de la sinagoga y del templo es la expresión de excomunión, de que Jesús no es aceptado en la religión vigente. La persecución es exclusión de los lugares de Dios.

El problema de fondo es que las divinidades están en lucha. Sus diversas mediaciones están en lucha. Y por ello también sus mediadores están en lucha. Si las controversias de Jesús muestran la alternativa de las divinidades, la persecución a Jesús muestra la alternativa excluyente. Las falsas divinidades y sus mediadores quieren excluir, eliminar, al mediador de la verdadera divinidad.

Tesis 1.7: El juicio religioso y político a Jesús muestra claramente la alternativa de las divinidades. O el reino de Dios por una parte, o la teocracia judía o la pax romana *por otra. Las divinidades que no son el Padre de Jesús no sólo son falsas, sino que dan muerte. El mediador del verdadero Dios es matado en nombre de las falsas divinidades.*

Jesús fue privado violentamente de la vida, como aparece en las formulaciones del *kerygma* primitivo, tanto en sus versiones más históricas (cfr. 1 Tesis 2, 15) como en sus versiones más teologizadas (Hech 2, 23; 3, 13, 15; 4, 10, 5, 30; 10, 39 en los discursos de Pedro, y Hech 13, 28 en un discurso de Pablo). El que en estos textos se haga responsable de la muerte de Jesús a los judíos y se hayan recargado las tintas contra ellos, debido a las primeras polémicas de los cristianos en Jerusalén, no quita nada de la verdad fundamental. Jesús fue víctima de la opresión, contra la que él predicó en vida, y de la forma más aguda de opresión, que es la muerte.

Si este hecho es indiscutible, hay que analizar el contexto teo-lógico de esta muerte. No tratamos aquí del significado soteriológico que posteriormente los creyentes adjudicaron a esta muerte después de la resurrección, sino de lo que de Dios se descubre en el hecho de que Jesús haya sido ajusticiado. Y lo primero que se descubre es que a Jesús lo mataron «en nombre de Dios», lo mataron quienes invocaban a Dios e invocando a Dios. Esto aparece indirectamente en el juicio ante Pilatos y explícitamente en el juicio ante el sanedrín.

En los evangelios existe una tendencia, sobre todo en Lc, a transferir la última responsabilidad de la muerte de Jesús a los judíos y sus jefes y no a Pilatos.[49] Sin embargo, Jesús murió crucificado como malhechor político y con el tipo de muerte que sólo los romanos, el poder político, podían dar. Aparte de los detalles que no vienen ahora al caso, lo importante es considerar el tipo de acusación que hiciera verosímil la condena por parte de Pilatos. Lo históricamente más probable es lo relatado por Lc 23, 2 y Jn 19, 12-15.[50] Jesús fue acusado de excitar a la rebelión y a no pagar los tributos al César. La historicidad de estas acusaciones podría referirse al motín de que se habla en Mc 15, 7, en el cual los judíos querían haber implicado a Jesús.[51] O más en general los judíos «podrían haber acentuado como políticamente peligrosos los impulsos apocalípticos de la predicación de Jesús».[52]

Si la acusación primera de subversión concreta carece de base histórica, la insinuación de que la actuación de Jesús iba contra los intereses políticos de Roma es coherente, aun cuando el mismo Jesús no hubiese pretendido eso directamente. De hecho, tal como aparece en las narraciones evangélicas, Pilatos no se decidió a condenarle en base a la participación en la revuelta, como hecho aislado concreto, pues no encontró para ello ninguna evidencia. Lo que le mueve a la condena es la alternativa presentada en Jn 19, 12: o Jesús o el César. No se trata aquí de cosas aisladas, sino de totalidades simbólicas. «Se puede decir que Jesús fue crucificado por los romanos no sólo por razones tácticas y de política diaria de tranquilidad y orden en Jerusalén, sino, en el fondo, en nombre de los dioses del Estado de Roma que garantizaban la paz romana».[53]

En el juicio ante Pilatos aparece en directo la alternativa entre dos personas, dos mediadores, Jesús y Pilatos. Al nivel de «personas», el juicio tiene muy poca lógica, y Pilatos quiere dejar ir libre a Jesús. Pero si de

---

49 Cfr. M. Boismard, *op. cit.*, p. 417. G. Bornkamm, *op. cit.*, p. 173.
50 *Ibid.*, p. 172.
51 Cfr. M. Boismard, *op. cit.*, p. 417.
52 Cfr. H. Braun, *op. cit.*, p. 51.
53 J. Moltmann, *op. cit.*, p. 130.

los mediadores se pasa a las mediaciones, entonces se comprende la conclusión del juicio: la condena a muerte de Jesús. Pues la alternativa se daba entre el reino de Dios y el imperio romano, y cada una de esas dos totalidades sociopolíticas invocaban a divinidades diferentes, al Padre de Jesús y a los dioses romanos. Jesús muere entonces no por un error de Pilatos, sino por la lógica de las divinidades de la muerte y de la opresión. La última razón por la cual le pueden enviar a la muerte, aun reconociendo su inocencia personal, es la invocación de la divinidad del César. En nombre de esa divinidad se puede dar muerte.

Que Jesús muere en nombre de una divinidad aparece más explícitamente en el juicio religioso, por la misma naturaleza del asunto, que se presta a formular más teológicamente el conflicto de Jesús. Mucho se ha discutido sobre la historicidad de este proceso.[54] Para nuestro propósito basta notar que en la fiesta de la dedicación, tal como la narra Jn 10, 22-39, aparece un claro conflicto religioso entre Jesús y los judíos. El interrogatorio ante el sumo sacerdote (Jn 18, 19-24) habría sido un interrogatorio privado. Y la reunión del sanedrín habría tenido lugar a la mañana siguiente del arresto de Jesús con la intención de preparar las acusaciones ante Pilatos, quien le podía dar muerte. Las tradiciones sinópticas habrían entonces querido historizar lo que efectivamente fue la causa de la muerte de Jesús: «la hostilidad cada vez mayor de los dirigentes judíos (sobre todo los sumos sacerdotes) que, en Juan, alcanza su punto culminante en la fiesta de la Dedicación».[55]

Esta historización está hecha de tal manera que aparece la alternativa a muerte entre los sumos sacerdotes y Jesús. Se recalca que «querían hacerle morir» (Mt 26, 59; Mc 14, 55) y la conclusión es que «debe morir» (Mt 26, 66; Mc 14, 64). Lo importante para nuestro propósito son las acusaciones por las cuales existe una lógica para que deba morir. Según Jn, el interrogatorio ante Anás versa sobre la enseñanza de Jesús y sus discípulos (Jn 18, 19). Pero la acusación ante el sanedrín versa sobre dos puntos claves, con respecto a Jesús como mediador

[54] Cfr. H. BRAUN, *op. cit.*, pp. 49ss. G. BORNKAMM, *op. cit.*, pp. 165s. y 171s. M. BOISMARD, *op. cit.*, pp. 407s.
[55] *Ibid.*, p. 408.

y con respecto a la mediación del Dios de Jesús. La causa de la condena aparece literariamente cuando se reconoce que Jesús ha blasfemado al declararse el Cristo (Mt 26, 64; Mc 14, 62; Lc 22, 67; Jn 10, 24). Pero junto a esta causa, más bien redaccional, hay que considerar la otra causa, que se dirige no tanto a la pretensión de Jesús para sí mismo, sino a la pretensión de una nueva mediación de Dios, y no sólo nueva, sino distinta y contraria: el templo (Mt 26, 61; Mc 14, 58; Jn 2, 19). Sólo comprendiendo lo que el templo significaba religiosa, política y económicamente,[56] se puede comprender la totalidad que ofrece Jesús como alternativa al templo. Jesús ofrece no una modificación, sino una alternativa alrededor del templo. La destrucción del templo supone la superación de la ley, tal como la entendían los dirigentes del pueblo, e incluso tal como aparecía en algunas tradiciones proféticas y apocalípticas, y supone no hacer ya del templo el centro de una teocracia política, social y económica.[57]

Jesús, por lo tanto —prescindiendo ahora de consideraciones más estrictamente cristológicas sobre su propia persona—, es mediador de una mediación de Dios que está en oposición a las mediaciones concretas expresadas en la comprensión práctica de la religión de su tiempo. Y la divinidad en cuyo nombre está basado el templo es la que da muerte a Jesús. La frase redaccional de Mt 26, 63 sirve simbólicamente para mostrarlo. El sumo sacerdote «le conjura por el Dios vivo» para poder enviar a Jesús a la muerte, aun cuando la decisión ya estuviese tomada de antemano. Jesús muere a manos de las falsas divinidades y éstas son invocadas explícitamente para su muerte, aunque irónicamente sea invocado el Dios vivo.

El significado profundo de ambos juicios no está, por lo tanto, en lo anecdótico ciertamente, pero ni siquiera en

[56] Cfr. J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1977. F. BELO, *Lectura materialista del evangelio de Marcos*, Verbo Divino, Estella 1973.
[57] Cfr. J. MOLTMANN, *op. cit.*, pp. 123ss. Históricamente, los responsables de la muerte de Jesús fueron aquellos que defendían los intereses del templo: «Se puede pensar razonablemente que los artífices de esta muerte fueron, sobre todo, los miembros de la casta sacerdotal, exasperados al ver que Jesús había aparecido como reformador religioso a propósito de los usos cultuales en vigor en su tiempo»: M. BOISMARD, *op. cit.*, p. 408.

considerarlos meramente como confrontación entre personas, entre Pilatos y Jesús, entre el Sumo Sacerdote y Jesús, es decir, entre los que hemos llamado «mediadores». El significado profundo está en las «mediaciones» de la verdadera divinidad que están en pugna. Y estas mediaciones tienen que ver con la vida y la muerte de los hombres, tal como hemos visto en anteriores reflexiones. Lo que aparece en los juicios es la global alternativa de las mediaciones. Se trata de la *pax romana* y una teocracia alrededor del templo, por una parte, y del reino de Dios por otra. Se trata, por tanto, de totalidades de vida y de historia, últimamente basadas y justificadas en una concepción de Dios. Y por la invocación de esas divinidades Jesús es matado. Este es el hecho fundamental que revela el destino histórico de Jesús: las divinidades están en pugna, y de ellas se sigue la vida o la muerte.

Lo que aparece en los juicios al final de su vida no es más que la conclusión lógica de lo que ha sido su vida, tal como la hemos descrito antes. «Su muerte no se puede comprender sin su vida y su vida no se puede comprender sin aquel para quien él vivía, es decir, su Dios y Padre, y sin aquello para lo que él vivía, es decir, el Evangelio del reino para los pobres».[58]

Lo que hemos dicho de la muerte de Jesús se retrotrae entonces a su vida y a la dimensión teo-lógica de ella, que se expresa en la interacción de «invocación a Dios» y «servicio al reino de Dios». Lo típico de la invocación a Dios por parte de Jesús no está en representaciones formulables y enseñables. Más bien adopta un tipo de comportamiento concreto, en el que se toman decisiones sobre cosas concretas, y una vida práctica distinta de la usual en su ambiente. La novedad del Dios de Jesús no está en la formulación de las invocaciones de Jesús, ni siquiera en la invocación «Padre», sino que «es en la acción donde Jesús decide que la invocación al Padre alcanza una nueva forma».[59]

Al retrotraer la imagen de Dios a la acción de Jesús se está retrotrayendo su doctrina de Dios a las media-

[58] J. MOLTMANN, *op. cit.*, pp. 120s.
[59] C. DUQUOC, «El Dios de Jesús y la crisis de Dios en nuestro tiempo», en *Jesucristo en la historia y en la fe* (ed. por A. Vargas-Machuca), Sígueme, Salamanca 1977, p. 49.

ciones de Dios al servicio de las cuales estuvo Jesús. Y dentro de este servicio es como invoca a Dios. Y por ello Dios se le aparece tan conflictivo y en forma de alternativa. «Jesús no dice que Dios es Padre, lo cual no sería original, sino que dice: Dios actúa como quebrantador de toda opresión, incluso la de la religión, y actuando como quebrantador de opresiones concretas es como yo invoco a Dios como Padre».[60] Y por ello las diferentes concepciones de Dios que simbólicamente están presentes en las escenas de la condena a muerte aparecen en su realidad concreta desde su confrontación con los más distintos partidos y facciones.

Si la muerte de Jesús tiene sus causas en la vida concreta, el conflicto y la alternativa habrá que buscarlos también ahí. Por ello, y sin ningún falso matiz piadosista o meramente simbólico, su vida no puede comprenderse sin «el conflicto entre Dios y los dioses, es decir, entre el Dios a quien Jesús predicaba como su Padre y el Dios de la ley, como lo entendían los guardianes de la ley, y los dioses políticos del poder de ocupación romano».[61]

2. El significado de Dios para Jesús

El misterio pascual explicita la alternativa de las divinidades. Los dioses de la opresión dan muerte a Jesús y el verdadero Dios lo resucita, lo devuelve a la vida y a la vida en plenitud. Pero esto, naturalmente, es captado por aquellos hombres que después de la vida de Jesús creen en él. La vida histórica de Jesús termina con la paradoja de que quien defiende al Dios de vida muere y, sin embargo, Jesús es fiel a ese Dios hasta el final.

Lo que queremos considerar ahora brevemente es la importancia que en la misma vida de Jesús tuvo para él la realidad de Dios y no sólo la declaración de que Dios es Dios de vida; la importancia de que Jesús invocase a Dios, explicitase su vida en relación a él. En breves palabras, qué nociones tuvo Jesús de Dios y qué experiencias fueron aquellas que se convirtieron para él en mediaciones de la experiencia de Dios.

[60] *Ibid.*
[61] J. MOLTMANN, *op. cit.*, pp. 120s.

Para esclarecer este punto tenemos que rescatar una palabra, comprensiblemente olvidada por sus frecuentes manipulaciones, pero necesaria para mostrar la raíz última de la vida de Jesús: el «misterio».[62] Después de lo dicho en la primera parte, se comprenderá fácilmente que mencionar ahora el misterio no significa abandonar lo histórico o encontrar un lugar paralelo a lo histórico ni, menos aún, volverse sutilmente contra lo histórico. Nombrar el misterio significa nombrar la ultimidad de la vida y en su carácter de ultimidad. Significa nombrar a Dios como aquello que hace que la vida sea realmente algo último y no provisorio.[63]

El que la vida sea algo último se le presenta a Jesús a partir de considerar esa vida como la mediación de Dios, como aquello que es santo e inmanipulable, aquello a lo que hay que servir y de lo cual no puede uno usar para su propio servicio, aquello que es el don más radicalmente dado y aquello que es lo más auténticamente propio, aquello que es lo más concreto y real y aquello que para su recta comprensión sólo puede ser concebido como abierto y sin límites.

La vida se le presenta a Jesús como aquello que es dado y aquello con lo que hay que dar; como don y ta-

---

62 Cfr. el ya clásico análisis de K. RAHNER, tanto en un sentido positivo y expositivo como polémico, de lo que significa teológicamente 'misterio': *Escritos de Teología* IV, Taurus, Madrid 1964, pp. 53-101.

63 En el fondo, éste es el último problema de la teodicea. Se trata de «justificar a Dios», pero en base a la supremacía de la vida. Si la que tiene la última palabra es la muerte, entonces vana es la vida como mediación de Dios y vana es la realidad de Dios, pero también será vana la misma realidad y la actuación sobre ella. M. HORKHEIMER, en *Die Sehnsucht nach dem ganz Andere*, Hamburgo 1970, aunque él mismo no se declare creyente en el sentido convencional, lo ha formulado admirablemente: «[Dios] es importante, porque la teología está presente tras de cualquier acción humana auténtica... Una política que, aunque sea de forma muy poco refleja, no conserve en sí la teología, en último término no pasa de ser negocio, por muy bien que se conduzca» (p. 60). Y aunque el autor no sabe ni quiere nombrar el contenido positivo de la teología, la define como la última justificación de la vida: «Expresión de un anhelo; de un anhelo de que el asesino no pueda salir triunfante sobre su víctima inocente» (p. 62).

rea. De esta forma Jesús va configurando una noción de Dios en relación con la vida y una experiencia de Dios en relación con el dar vida y, en último término, dar la vida.[64]

En lo que sigue sólo podemos resumir muy brevemente,[65] y en forma aún más sistemática que hasta ahora, cuál parece ser el núcleo de la noción y experiencia de

---

64 La relación entre el misterio y su captación como tal en la propia experiencia es una relación trascendental. «El 'hacia-dónde' de la experiencia de la trascendencia está siempre presente como lo sin-nombre, no-delimitable y no-disponible; pues todo hombre delimita, distingue y caracteriza algo dándole un nombre que escoge entre otros muchos. El horizonte infinito, por tanto, el hacia-dónde de la trascendencia, no permite ser nombrado. Podemos reflexionar sobre él, objetivarlo, concebirlo en cierto modo como un objeto entre otros, delimitarlo conceptualmente; pero todos estos conceptos sólo son verdaderos y acertados e inteligibles en aquello a que se refieren, en tanto en este acto *que limita y expresa, acaece nuevamente, como su condición de* posibilidad, un acto de trascendencia al infinito hacia-dónde de dicha trascendencia»: K. RAHNER, *op. cit.*, p. 72.

65 En lo que sigue, naturalmente, nos referimos a la experiencia de Jesús en cuanto hombre, sin entrar en la relación trinitaria eterna entre el Hijo y el Padre. Como no podemos detenernos mucho, por falta de espacio, damos aquí una bibliografía sobre el tema. La abundancia de ésta mostrará, además, que tal consideración de la experiencia teo-lógica de Jesús tiene un gran interés actual y no es, por lo tanto, invención de la teología latinoamericana. J. JEREMIAS, *op. cit.*, pp. 80-87, 211-220. G. BORNKAMM, *op. cit.*, pp. 101-149. H. BRAUN, *op. cit.*, pp. 159-170. N. PERRIN, *Was lehrte Jesus wirklich?*, Göttingen 1972, pp. 142-145. K. NIEDERWIMMER, *Jesus*, Göttingen 1968, pp. 53-70. W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974, pp. 280-291. J. MOLTMANN, *op. cit.*, pp. 105-146. K. RAHNER - W. THÜSSING, *Christologie -systematisch und exegetisch*, Freiburg 1972, pp. 28-33, 185s., 210s. L. BOFF, *La experiencia de Dios*, Bogotá 1975, pp. 54-68; *Jesucristo el Liberador*, Sal Terrae, Santander 1980, p. 123. D. WIEDERKEHR, «Esbozo de cristología sistemática», en *Mysterium Salutis* III/I, Madrid 1971, pp. 649-652. P. SCHOONENBERG, *Un Dios de los hombres*, Herder, Barcelona 1971, pp. 168-174. C. DUQUOC, *op. cit.*, pp. 226-244; «La esperanza de Jesús», en *Concilium* 59, 1970, pp. 1089-1096. J. I. GLEZ. FAUS, *La Humanidad nueva*, Eapsa/ Mensajero /Sal Terrae, Madrid 1974, pp. 114-122. H. U. VON BALTHASAR, «Fides Christi», en *Ensayos teológicos* II, Sponsa Verbi, Madrid 1964, pp. 51-96. E. FUCHS, «Jesus und der Glaube», en *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen 1960, pp. 238-257. VV.AA., «El Dios de Jesús y la crisis de Dios en nuestro tiempo», en *Jesucristo en la historia y en la fe*, Sígueme, Salamanca 1977, pp. 21-85.

Dios que tuvo Jesús, es decir, qué es para Jesús realmente misterio y de qué modo afecta ese misterio a su vida.

Tesis 2.1: Para Jesús el misterio último de la vida trasciende la vida concreta. Dios es siempre mayor, por ser su realidad precisamente amor. Y es a la vez un Dios menor, porque se esconde en la pequeñez y la pobreza. El sí de Dios a los pobres y el no a la pobreza, fruto del pecado, es lo que intrínsecamente posibilita que la noción de Dios que tiene Jesús lleve en sí misma la transcendencia.

Al heredar Jesús las diversas tradiciones sobre Dios del AT, hereda también las diversas nociones —explicitadas diversamente en las tradiciones del éxodo, proféticas, sapienciales, apocalípticas— de la transcendencia de Dios. Dios es mayor que la naturaleza y que la historia, aunque Jesús no haga uso de los términos sistemáticos aquí empleados. Dios es creador (Mc 10, 6; 13, 19) y soberano (Mt 18, 23-25; 10, 28). Ante él el hombre es siervo (Lc 17, 7; 7-10; Mt 6, 24; Lc 16, 13). Es incomprehensible (Mt 11, 25); para él todo es posible (Mt 19, 26).

Estas son sólo muestras de cómo Jesús formula la transcendencia de Dios. Pero lo más típico de la noción de Dios que tiene Jesús es que Dios es mayor por ser amor, y la relación de su ser mayor con su ser parcial. Por muy repetido que haya sido, hay que recordar que, a diferencia de otros hombres religiosos de su tiempo, Jesús anuncia la venida del reino de Dios en gracia y no en justicia vindicativa. Dios viene para salvar, para dar vida y no para quitarla. El ser mayor de Dios aparece, sobre todo, cuando la imposibilidad de la vida se hace posible. Y por ello, aunque no fuese típico de Jesús nombrar a Dios «padre»,[66] el hecho de que Jesús le nombre así no significa sólo su especial relación con él, sino el contenido amoroso de la noción del Dios de Jesús. Y por eso, aunque tampoco sea históricamente novedoso, sí es

66 J. JEREMIAS ha insistido en la historicidad y originalidad de esta invocación, cfr. *op. cit.*, pp. 80-87. C. DUQUOC admite también esa invocación, pero lo original no lo ve en ésta, sino en que se realiza dentro de una acción liberadora: *El Dios de Jesús y la crisis de Dios en nuestro tiempo*, p. 49.

importante la concentración que hace Jesús en el amor como forma de corresponder a Dios.[67]

Si el ser mayor de Dios se le muestra a Jesús en la intención amorosa de Dios hacia el mundo, la realidad histórica y creíble de ese amor le aparece en la parcialidad de Dios hacia los pequeños. Dios es amor para Jesús porque ama a aquellos a quienes nadie ama, porque se preocupa de aquellos por quienes nadie se preocupa. Los pasajes, anteriormente citados, de las tradiciones proféticas en las que Dios sale en defensa del débil, la declaración de los pobres como los privilegiados del reino que se acerca, las conmovedoras parábolas de Lucas sobre el perdón a los pecadores, muestran cómo entiende Jesús que Dios es amor.

Lo que pretendemos decir con estas breves reflexiones es, entonces, que Jesús tiene la íntima convicción de que en el fondo último de la realidad existe el amor, de que correspondiendo a ese amor el hombre vive en verdad y de que la vida del hombre es verdadera vida cuando da vida a otros, cuando les ama. En este núcleo del amor ve Jesús la realidad de Dios y desde este núcleo juzga lo concreto que acaece en la historia y enfoca su futuro. Esa es la forma concreta que tiene Jesús —forma no conceptual, ciertamente— de afirmar que la realidad de Dios es trascendente.

Pero además, porque la realidad de Dios se muestra parcial hacia el pobre, el amor no es sólo mayor en base a su misma realidad, sino en su concreción histórica como amor al pobre. En efecto, si se consideran conjuntamente el amor parcial de Dios al pobre y la denuncia que hace Dios de la pobreza infligida al pobre, entonces aparece el amor en la tensión histórica del sí y el no, tensión que por su misma naturaleza objetiva genera historia. Y esa historia que se genera cuando se intenta vivir según el amor de Dios, se transciende a sí misma, y es por ello mediación de la transcendencia de Dios. El amor, por lo tanto, no es sólo mayor en base a su misma reali-

67 Por muy sabido que sea, no deja de tener importancia recordar que los primeros teólogos cristianos definieron a Dios como «amor» (1 Jn 4, 8.16) y declararon el amor al prójimo como el mandamiento fundamental (1 Jn 4, 11; Jn 13, 34; 15, 12.17; Gal 5, 15; Rom 13, 8s).

dad considerada puntualmente, sino en base a la historia que necesariamente desencadena, y a la historia desencadenada dialécticamente. De esta forma tampoco se puede fijar la noción de Dios como amor de una manera idealista o puntual, sino como aquella noción que, para permanecer como tal, tiene que surgir repetidamente de la historia novedosa del amor.[68]

El sí absoluto que Jesús da al amor a los hombres, el mantener ese sí a lo largo de la historia y el mantenerlo en presencia de la negación del amor es la mediación de la noción de Dios como amor y que, por ello y a la manera descrita, se manifiesta, escondido en los pequeños y pobres y condenando esa pobreza, como Dios mayor y transcendente.

Tesis 2.2: A esa noción de Dios corresponde en Jesús una serie de experiencias históricas, que son mediaciones para él del ser mayor de Dios. Esas experiencias son de dos tipos: la celebración de lo que existe ya de verdadera vida y la búsqueda constante de cuál sea la voluntad de Dios.

Esa noción de Dios, como Dios que es amor y por lo tanto mayor, y que es parcial hacia los pequeños, no es idealista, como aparece en la primera parte de este trabajo, pero tampoco es meramente conceptual o nocional. Esa noción se deja traducir en la propia experiencia de Jesús, tal como lo podemos inducir de su praxis y de su palabra.

Haciendo una reconstrucción sistemática de esa experiencia, lo que parece muy claro es que Jesús experimenta la convicción última de que vivir es vivir para otros, servir a otros. De esta forma corresponde a la realidad de su noción de Dios. Ese servicio histórico a los otros aparece a lo largo de todos los evangelios y está resumido en la frase «pasó haciendo el bien». O en la

68 W. PANNENBERG, *Teología y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1974, pp. 11-39, ha mostrado cómo conceptualmente las nociones de «Dios creador», «poder sobre todo» y «futuro absoluto» sólo se compaginan si su última realidad es el amor. Pero este análisis es conceptual en base a la coherencia de estos conceptos. Lo que nosotros pretendemos es, más bien, mostrar cómo se muestra en la historia que así debe ser.

celebrada frase de D. Bonhoeffer: Jesús es «el hombre para los demás». Su referencia al misterio de Dios hace de su vida ciertamente una ex-sistencia, una vida no centrada en sí misma, sino en relación a alguien que le da sentido. Pero precisamente porque su referencia es a un determinado Dios y no a cualquier divinidad, la ex-sistencia es pro-existencia. Ese ser para otros y la convicción de que en eso se corresponde a Dios es la experiencia fundamental de Jesús.

Y esa pro-existencia es lo que Jesús celebra y lo que Jesús busca, y en ello es mediación de la experiencia de Dios. Las comidas de Jesús con los pobres y pecadores, la oración de acción de gracias porque después de su actividad el reino ha sido revelado a los pequeños, muestran el sentido histórico que aparece en el ser para los hombres. Cuando ese ser-para se convierte en estar con los hombres, entonces se transparenta el amor no sólo como exigencia ética de praxis, sino como realidad de sentido y plenificadora, como mediación de que el amor es realmente lo último y, en cuanto tal, plenificador, y por ello mediación de Dios. Son los momentos densos de la historia, más allá de los cuales no se puede ir en un momento puntual de ella.[69]

Pero a lo largo de la historia se puede y se debe ir más allá de cualquier momento, pues hay que encontrar siempre cuáles son las verdaderas formas de pro-existencia. Esta es una profunda experiencia que realiza Jesús a lo largo de toda su vida. Las tentaciones, la ignorancia de Jesús sobre los designios de Dios, la oración de búsqueda de la voluntad de Dios, no son sólo manifestaciones de lo verdaderamente humano, y por ello también limitado, de la experiencia sirviente de Jesús, sino las condiciones que posibilitan la experiencia de Dios en cuanto Dios.[70]

El que la vida de Jesús esté configurada no sólo por la decisión de servir a otros y corresponder así a Dios, sino configurada también por el *cómo* servir, es la manifestación de una actitud de radical referencia a lo que es absoluto, de radical alteridad, de respeto e inmanipu-

69 J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, México 1977, pp. 130s.

70 *Ibid.*, **pp. 86-89.**

labilidad de lo último. Aunque todavía suene algo chocante para algunas cristologías, el no poseer a Dios es lo que hace que Jesús realmente lo posea, en la forma en que esto se puede realizar en la historia. El que Jesús pase por diversas etapas teo-lógicas en su vida, el que pase por un proceso de «conversión», no como elección entre el bien y el mal, sino como elección entre aquello bueno que hay que hacer y de la manera que hay que hacerlo, el que Jesús no sepa todo y que, no sabiendo, busque saber para mejor servir, y busque servir para mejor saber, todo ello muestra que la experiencia de Dios que tiene Jesús no es la de posesión definitiva, sino la búsqueda de Dios, con lo cual, mucho más eficazmente que a través de puras declaraciones verbales de su transcendencia, deja a Dios ser Dios.

Tesis 2.3: Para Jesús, aceptar el misterio de Dios es mantener ese misterio a lo largo de su vida sin manipularlo. Su experiencia de Dios es radicalmente histórica. Su fe se convierte en fidelidad.

Jesús, como otros muchos hombres, hace la experiencia fundamental de que al Dios de vida se corresponde dando vida a otros, e históricamente esto sucede dando de la propia vida. Y como muchos otros hombres, hace también la experiencia fundamental de que muchas veces la vida no parece surgir alrededor de quien la fomenta y que incluso a él mismo le va mal. Dicho de otra forma, Jesús hace la experiencia de que el pecado histórico parece tener más fuerza que el amor.

Desde un punto de vista estrictamente teo-lógico, esto aparece en toda su crudeza en la muerte en la cruz. De aquel Dios a quien él llamaba Padre, cuya cercanía era para él muy íntima y cuya venida esperaba próxima, sólo oye su silencio.[71] El Dios de la vida le abandona ciertamente a la muerte de su persona y, aparentemente, también al morir su causa.

Esto, que aparece claramente al final de su existencia, es el clima en que se va desarrollando la última etapa

[71] «Sólo cuando captamos el abandono de su Dios y Padre, cuya cercanía había anunciado de manera firme, única y gratuita, comprendemos lo típico de su muerte»: J. MOLTMANN, *op. cit.*, p. 142.

de su vida, aunque su última entrada en Jerusalén pudiera haber reavivado su esperanza. Lo importante de estas consideraciones es que Jesús no cae en la tentación inevitable en esta situación, ni busca una lógica para su experiencia de Dios que margine o dulcifique la tragedia. Jesús no parece caer en la resignación, escepticismo o cinismo que serían actitudes comprensibles ante el fracaso histórico de la praxis del amor. Tampoco adopta la actitud del «comamos y bebamos que mañana moriremos», ni en su versión epicúrea, ni en la más sutil de encontrar sentido para la propia vida —incluso en lo que esto tiene de sufrimiento y de muerte— al margen del sentido de la vida para otros. El problema de Jesús no consiste en que «su» muerte pueda tener el sentido de la muerte de un mártir, sino en la no llegada del reino de Dios para los hombres.[72]

En esta situación sería bien comprensible abandonar la noción del Dios de vida. Sin embargo, Jesús la mantiene hasta el final. Su fe en el misterio de Dios se convierte en fidelidad a ese misterio. Descrito con palabras humanas y aparentemente en una formulación negativa, Jesús da muestras de no poder ser ni actuar de otra manera. A pesar de que triunfa la injusticia, es fiel a la práctica del amor; a pesar de que el reino de Dios no llega, mantiene su esperanza.

Naturalmente, es muy difícil, si no imposible, saber con certeza cuál fue la experiencia concreta de Jesús, sobre todo al final de su vida. Sin embargo, los primeros

[72] E. BLOCH, en *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959 (trad. cast.: *El principio Esperanza*, Aguilar, Madrid 1975), ha analizado muy agudamente el sentido de la muerte del mártir, en este caso del «héroe rojo» (p. 1378): «En cuanto que él confiesa su causa hasta el martirio, causa para la que él ha vivido, va clara, fría y conscientemente hacia la nada, en la cual ha sido enseñado a creer como espíritu libre» (p. 1378). La situación de Jesús es distinta no al nivel psicológico, sino teo-lógico, pues para Jesús estaba en juego no sólo el sentido de «su» vida, sino la realidad del reino de Dios. Sin embargo, el mismo Bloch, cuando avanza de consideraciones psicológicas a otras metafísicas, se plantea el problema de la supervivencia de lo real como tal, en último término la supremacía de la vida: «Porque el *momento central* de nuestro existir no se ha dado todavía en absoluto en el proceso de su objetivación y, finalmente, realización, por eso no puede él mismo en verdad sucumbir ante lo caduco» (p. 1387). Cuando devenga realmente, la muerte será extraterritorial a él (p. 1391).

teólogos cristianos supieron mantener la estructura fundamental de su experiencia teológica. Quizá sea el autor de la Carta a los Hebreos el que mejor la reproduce:

Toda la vida de Jesús es descrita como existencia para la vida de los hombres. Jesús es «en favor de los hombres» (5, 1) y para llevar a los hombres a la plenitud (2, 10). Ese programa de vida lo realiza históricamente, «aprendiendo obediencia» (5, 8), sintiendo la contradicción (12, 3), con ruegos y súplicas, con poderoso clamor y lágrimas a quien podía salvarle de la muerte (5, 7). Y Jesús se mantuvo fiel en esa tarea y a pesar de la contradicción. Por ello es descrito como aquel que vivió originariamente y en plenitud la fe (12, 2), como el testigo fiel a quien le instituyó (3, 2).

La Carta resume admirablemente cómo se da en Jesús la fidelidad histórica y en la historia a la práctica del amor a los hombres y la fidelidad al misterio de Dios. La fidelidad a la historia hace creíble su fidelidad a Dios, y la fidelidad a Dios, a quien le instituyó, desencadena la fidelidad a la historia, al ser «en favor de otros». Jesús es fiel a la profunda convicción de que el misterio de la vida de los hombres y para la vida de los hombres es realmente lo último, lo que no se puede poner en duda, a pesar de todas las apariencias en su contra. Sabe que ahí está la mediación de Dios y que desde ahí se puede invocar a Dios. Y sabe también que, cuando esa invocación es a Dios, es tan radical que hay que mantenerse fiel a la vida, aun en presencia de la muerte y contra la muerte.

En el NT, naturalmente, la experiencia de Dios que hace Jesús no es expresada en el transfondo del ateísmo, en su sentido más literal, aunque sí esté expresada objetivamente en el transfondo de la idolatría. Lo que hemos dicho, por lo tanto, del significado de Dios para Jesús no muestra la existencia de Dios para ambientes secularizados. Sólo hemos pretendido apuntar a que la radicalidad de la vida y praxis de Jesús se basan en su radical convicción de que, en el fondo de la realidad, existe algo último que es en favor de los hombres y que hay que mantener a cualquier precio. En este sentido, Dios no es para Jesús algo añadido a la vida histórica, y mucho menos algo que se oponga a la vida histórica. Jesús invoca a Dios para radicalizar lo histórico y mantener lo

que de misterio inagotable e inmanipulable se deja traslucir en lo histórico. En el fondo, Jesús, en su realidad de hombre, tampoco define y delimita a Dios, tampoco lo hace comprehensible ni para él ni para nosotros; pero, sin invocar a Dios, tampoco permite que la historia sea incomprehensible y la vida el misterio por antonomasia. «Dejar a Dios ser Dios» es para Jesús algo que, en el fondo, no tiene un sentido controlable. Pero dejar que Dios no sea Dios, en las formas más crasas o más sutiles, es para Jesús el fracaso fundamental, porque en ello también se manipula, empobrece, ignora o elimina la vida. El misterio último es la garantía de la seriedad de lo penúltimo. Sin aquél, la vida e historia cotidianas, aunque conceptualmente —en una ideología atea— alcanzarán más radicalidad, práctica e históricamente la pierden. Cuando los hombres se erigen en absolutos jueces de lo último, deshumanizan a otros hombres.

Si en la primera parte de este trabajo ha quedado bastante claro que para Jesús no puede haber una *gloria Dei* sin el *vivens homo*, queremos indicar ahora que el *vivens homo* tampoco se da sin la *gloria Dei*. Según Jesús, con Dios se humaniza más y mejor al hombre que sin él, aunque siempre exista la tentación de crear divinidades para deshumanizarle. Con un Dios que en el origen asienta los criterios del ser hombre; que abre futuro siempre a cualquier forma de humanidad; que responsabiliza totalmente al hombre de su historia; que guarda silencio en la cruz para que los hombres no manipulemos tampoco lo que de absurdo, trágico y fracasado hay en la existencia; que proclama siempre su denuncia ante cualquier tipo de opresión del hombre por el hombre; con un Dios así, cree Jesús que la humanización del hombre y de la historia está no sólo mejor explicada, sino mejor asegurada que sin él.[73] Y aunque estas expresiones puedan parecer

[73] «El único Dios creíble» —diría con razón Bonhoeffer— «es el Dios de los místicos. Pero no es un Dios sin relación con la historia humana. Al contrario. Si bien es verdad (...) que es necesario pasar por el hombre para llegar a Dios, es igualmente cierto que el 'paso' por ese Dios gratuito me despoja, me desnuda, universaliza y hace gratuito mi amor por los demás. Ambos movimientos se exigen dialécticamente y se enrumban hacia una síntesis»: G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación,* Lima 1971, p. 258.

minimalistas, no encontramos otro modo mejor de afirmar la relevancia de buscar la gloria de Dios para que el hombre en verdad viva.

Esta es, muy breve y esquemáticamente descrita, la significación de Dios para Jesús. Lo que Jesús nos ofrece a nosotros no son propiamente formulaciones de la realidad de Dios, ni siquiera la formulación de «Padre», sino la estructura de cómo corresponder a ese misterio último, correspondencia formulada como «filiación».

En la Carta a los Hebreos se afirma también esto con claridad. Jesús se mantuvo fiel a quien lo instituyó (3, 2). Y lo hizo «como hijo, al frente de su propia casa» (3, 6). Esa casa, prosigue la Carta, «somos nosotros» (3, 6). Pero no de una vez para siempre o de forma meramente ortodoxa o declaratoria, sino con una clara condición que introduce la historia en la complejidad que antes hemos descrito y la fidelidad a esa historia vivida según el misterio de Dios: «si es que mantenemos hasta el fin la entereza y la gozosa satisfacción de la esperanza» (3, 6).

III

Jesús y vida cristiana

5

El seguimiento de Jesús como discernimiento cristiano*

Entendemos por discernimiento cristiano la búsqueda concreta de la voluntad de Dios, no sólo para ser captada, sino para ser realizada. Entendemos el discernimiento, por tanto, no sólo puntualmente, sino como un proceso en el cual la voluntad de Dios realizada verifica también la voluntad de Dios pensada.

Se nos ha pedido elaborar el tema desde la cristología, pues la eclesiología tradicional no parece responder adecuadamente al planteamiento radical que se le hace a la vida cristiana, concebida como discernimiento en el sentido explicado. Si las tradicionales estructuras de la existencia eclesial parecían ofrecer un cauce lo suficientemente cristiano para que, a partir de la inercia de vivir en ese cauce, ya se supiese y practicase la voluntad de Dios, la vida actual de la Iglesia —al menos en muchas regiones del mundo— está buscando una encarnación real y unas mediaciones concretas de vida cristiana que no se deducen ya de la inercia de las antiguas estructuras. La urgencia del hacer no exige ya sólo vagas determinaciones de lo que sea bueno o malo, sino la búsqueda de aquello concreto que en verdad haya que hacer. Y la insistencia en algunos lugares en la reserva escatológica, necesaria por otra parte, no es suficiente para encarnar

---

* Aparecido en *Concilium* 139, noviembre 1978; número monográfico dedicado al discernimiento.

al cristiano en el mundo de hoy, sino que tiene su versión peligrosa, pues el problema del discernimiento no termina desabsolutizando lo histórico concreto, sino encontrando aquello concreto que hay que hacer, según la exigencia paulina de un amor que nos urge.

Lo que este planteamiento significa es la superación de una comprensión simplemente ética del cristianismo, basada en hacer el bien y evitar el mal, y avanzar en un planteamiento seriamente teológico de lo que significa el hacer cristiano. Planteado así el problema, el título de este artículo debería ser evidente, aunque en éste —como en otros temas— muchas cristologías no lo han hecho evidente. Si ser cristiano es llegar a ser hijos en el Hijo, entonces el discernimiento cristiano ha de tener una estructura semejante a la de Jesús, lo cual sólo se logra en su seguimiento. Lo único que hay que aclarar y no presuponer es en qué consiste el discernimiento de Jesús, para que nuestro seguimiento pueda ser en verdad discernimiento.

Visto más a fondo, sin embargo, el título del artículo no debería ser evidente, si en él se insinuase una imitación mecánica del proceso de Jesús, pues ello —además de ser imposible— sería negar la necesidad del discernimiento en la actualidad. Éste es el momento para apelar al Espíritu de Jesús, en el cual se debe seguir discerniendo. Lo único que hay que aclarar es que ese Espíritu sea en verdad el de Jesús y no se presuponga que ya existe institucionalizado en las estructuras eclesiales o espontáneo en las diversas versiones pentecostalistas o carismáticas. Pues todo ello habrá que verificarlo desde Jesús y no declararlo *a priori* como posesión de una institución o don otorgado a determinados grupos. Si planteamos el problema del discernimiento cristiano en la tensión entre la historia de Jesús y la historia que desencadena su Espíritu, no podemos ofrecer recetas simples ni siquiera desde Jesús. Lo que intentamos ofrecer es la *estructura* del discernimiento de Jesús, que debe ser re-creada a lo largo de la historia según el Espíritu de Jesús. Y esto sólo puede ser hecho a partir de una realidad, y no mera conceptualidad trinitaria.

1. El Padre de Jesús como exigencia y posibilidad del discernimiento para Jesús

Al hablar de la realidad trinitaria que exige el discernimiento cristiano, lo hacemos desde la historia real de Jesús.[1] En este sentido, la primera y fundamental afirmación es que no cualquier comprensión de la divinidad urge a discernir para corresponder a ella. Si el Padre de Jesús hubiese sido la pura racionalidad de la creación o su intrínseca moralidad, un absoluto hipostasiado como razón, poder o amor, entonces Jesús no hubiese tenido que discernir. Discernir la voluntad de Dios para Jesús no fue otra cosa, en primer lugar, que esclarecer para sí mismo quién es realmente Dios. Y en ese esclarecimiento se le fue haciendo transparente a Jesús tanto la realidad de Dios como la exigencia de discernir. A esta primera relación de Jesús con Dios le llamamos el primer discernimiento, a partir del cual se harán comprensibles la estructura y contenidos de sus discernimientos concretos.

Es sabido, según se puede colegir de los evangelios, que Jesús comienza su actividad con la conciencia de un judío que ha recogido las mejores tradiciones sobre Dios provenientes de la historia de su pueblo. Jesús parece sintetizar esas tradiciones en aquella según la cual Dios es el Dios del reino. Y va a ser en la búsqueda de la voluntad concreta de Dios sobre ese reino donde Dios se le va a aparecer en primer lugar como un *Dios siempre mayor*.

En el anunciar e iniciar el reino de Dios, Jesús va experimentando que lo ya dado, incluso como voluntad de Dios, en el AT, no es absoluto ni definitivo. A pesar de su previo conocimiento de Dios, Jesús va experimentando que ninguna tradición de Dios y ninguna de las posibles estructuras del reino son algo último y definitivo, dentro de las cuales hubiese ya un cauce inequívoco para encontrar la voluntad de Dios. Ejemplos de esta experiencia discerniente aparecen en las tentaciones del desierto, en la crisis galilea, en la oración del huerto y en su muerte en cruz. Jesús se ve siempre en la necesidad

---

[1] Muchas de las reflexiones de este artículo están más explicitadas en nuestro trabajo *Cristología desde América Latina*, México 1977, pp. 67-151.

de replantearse cuál es la voluntad de Dios sobre el reino e, indirectamente, sobre su propia persona, que supera los límites de lo ya conocido como bueno y se plantea como aquello concreto y novedoso que hay que ser y hacer. Desde este punto de vista, la historia de la tentación de Jesús, a la que los evangelios dan tanta importancia, no es otra cosa que la historia del diálogo de Jesús con el Padre para acertar con su novedosa y soberana libertad, y de esa forma también con la misma realidad del Padre.

En la historia de la conciencia real de Jesús, el Dios de las tradiciones judías se le presentó, entonces, con una formalidad que Jesús tomó absolutamente en serio: Dios es siempre mayor. Pero esa trascendencia de Dios no apareció fundamentalmente en un distanciamiento de lo creado, sino en un cuestionamiento de lo creado y a través de lo creado. La exigencia primigenia de discernir le viene dada a Jesús paralelamente al descubrimiento del ser mayor de Dios. A la realidad objetiva de un Dios siempre mayor corresponde su actitud subjetiva de dejar a Dios ser Dios. «Discernir» y «Dios mayor» son, entonces, realidades correlativas que sólo en su mutua interacción se van esclareciendo.[2]

Si la formalidad de Dios se le presenta a Jesús como la de ser siempre mayor, el contenido de esa realidad es el amor, y *amor parcial*. En la apertura radical al Dios mayor, Jesús va encontrando el lugar privilegiado del discernimiento: el amor al hombre. Y en este sentido el Dios *mayor* aparece como el Dios *menor*. Pues si la voluntad soberana de Dios pareciera admitir en principio todas las mediaciones naturales e históricas, el lugar para discernir se le va concretando a Jesús como el amor al prójimo. Y desde esta perspectiva teológica y no meramente ética hay que leer los pasajes clásicos en los que se objetiva la conciencia discerniente de Jesús: el sábado es para el hombre, el mandamiento de Jesús es el amor al prójimo, nadie tiene más amor que el que da la vida por el hermano. Se da aquí un sorprendente hacerse menor de Dios; una sorprendente mediación empequeñecida de la primigenia voluntad de Dios a través del amor al prójimo.[3]

Y mayor aún es el empequeñecimiento de la voluntad de Dios para Jesús cuando la mediación del amor aparece como parcial y conscientemente parcializada. Para acertar con la voluntad de Dios, el lugar privilegiado es el amor servicial al pobre, al pequeño, al oprimido. Estos son su rostro privilegiado en la historia, y éstos son los que entienden el reino. Y, por ello, ahí es donde se da inequívocamente el lugar privilegiado e insustituible para encontrar la voluntad de Dios.

Estas sencillas observaciones —que obviamente habría que desarrollar en toda su complejidad— pretenden mostrar que para Jesús el problema del primer y fundamental discernimiento no es otra cosa que la búsqueda de la misma realidad de Dios y el lugar desde el cual esa búsqueda puede encontrar a Dios. Los discernimientos concretos de Jesús vendrán, al menos lógicamente, después de ese gran discernimiento, aunque históricamente ese primer discernimiento se va desarrollando a través de las opciones concretas de Jesús. Y esta observación nos parece importante para no hacer del discernimiento de Jesús y de nuestro propio discernimiento un asunto de teología regional, de mera teología espiritual o de psicología religiosa; pues, por simple que parezca, lo que hemos dicho es el presupuesto de todo discernimiento cristiano. Y de la convicción, no de la repetición rutinaria, de que Dios es mayor y amor parcial, vivirá la seriedad de los discernimientos concretos.

Hay que tomar, por tanto, totalmente en serio la experiencia original que Jesús tiene de Dios, su Padre, y que en palabras actuales podría resumirse así: «Dios es siempre más grande (y, si se quiere, también por eso mismo más pequeño) que la cultura, la ciencia, la Iglesia, el papa y todo lo institucional» (K. Rahner); y «la cuestión no está en si alguien busca a Dios o no, sino en si lo busca donde él mismo dijo que estaba» (P. Miranda).

---

[2] Notemos aquí, de pasada, que la ignorancia de Jesús, precisamente a su nivel teológico, es la condición de su discernimiento; pues saber de un Dios mayor sólo es posible desde un no-saber. Huelga decir que en todo el artículo nos referimos a las relaciones creaturales de Jesús con el Padre y no a la relación intratrinitaria del Hijo con el Padre.

[3] Sobre este empequeñecimiento de Dios, cfr. *Cristología desde América Latina*, pp. 141-149.

2. El discernimiento de Jesús como prototipo de la estructura de todo discernimiento cristiano

Antes de analizar en concreto la estructura del discernimiento de Jesús, digamos dos cosas previas. La primera es que el enunciado de este apartado es propiamente un enunciado de fe cristológica. Que se acepte que en el discernimiento de Jesús se da el *prototipo* de todo discernimiento cristiano es una reformulación de la ortodoxia cristológica que no puede ser ulteriormente analizada. Es otra forma de afirmar la ultimidad de Jesús como el creyente por antonomasia, «el que ha vivido en plenitud y originariamente la fe» (Heb 12, 2), en quien se revela el modo fundamental de corresponder al Padre.

La segunda cosa es que nos reducimos a la *estructura* del discernimiento de Jesús, lo cual es propiamente aquello que debemos proseguir, mientras que las soluciones concretas a nuestros discernimientos no podrán ni deberán ser idénticas a las de Jesús. De Jesús aprendemos no tanto las respuestas a nuestros discernimientos, sino más fundamentalmente aprendemos cómo hay que aprender a discernir. Y esto lo aprendemos no tanto al analizar la psicología interna de Jesús en el proceso de discernir, sino a partir de las opciones y objetivaciones históricas que tomó Jesús. Ese discernimiento *realizado* de Jesús supone un cauce de discernimiento, que es lo que nosotros propiamente deberemos proseguir.

Analizando ya la estructura concreta del discernimiento de Jesús, podemos decir que, congruentemente con su primer discernimiento sobre un Dios que es amor parcial a los pobres, Jesús ve la voluntad de Dios situada entre un «sí» y un «no» incondicionales. El «no» incondicional se dirige hacia el pecado contra el reino de Dios; es decir, contra todo aquello que deshumaniza al hombre, que le da muerte como hombre, que amenaza, impide o anula la fraternidad humana expresada en el Padre *nuestro*. Por difícil que pueda parecer en situaciones concretas discernir positivamente lo que hay que hacer, existe por lo menos un claro criterio de discernimiento para Jesús. «La voluntad de Dios no es misterio, por lo menos en cuanto atañe al hermano y se trata del amor».[4] El primer paso para discernir es, por tanto, oír el claro «no» de Dios al mundo de pecado que deshumaniza al hombre, y no tiene nada de misterioso; y, sobre todo, *mantener* ese «no» a lo largo de la historia, sin intentar acallar o endulzar esa voz absolutamente con nada, ni siquiera —como es frecuente— con teodiceas aparentemente ortodoxas. El segundo paso correlativo es oír el «sí» de Dios a un mundo que tiene que ser reconciliado y, sobre todo, *mantener* la utopía de ese «sí» como tarea inabandonable, aun cuando la historia con gran frecuencia la cuestione radicalmente. Se discernirá, por tanto, siempre que se mantenga viva esta conciencia y no se acomode a los escepticismos, realismos y aun cinismos que la historia nos ofrece como soluciones más sensatas de discernimiento. Se discernirá, por tanto, desde la radical disponibilidad mantenida a la praxis del amor y a la superación del pecado objetivado en la historia. No se trata, por tanto, de purificar la *intención* en la línea del amor, ni de reconciliar al pecador en su *interioridad*. Aun cuando esto sea también necesario, el discernimiento de Jesús iba dirigido primariamente a corresponder en la objetividad de la historia al «sí» y al «no» de Dios sobre ella.

[4] E. KAESEMANN, *La llamada a la libertad*, Sígueme, Salamanca 1975, p. 35.

Desde la historia de Jesús podemos ver *a posteriori* los criterios de una praxis del amor que discierne, praxis que con esos criterios se deberá convertir en el cauce dentro del cual debemos nosotros también discernir. El primer criterio es la *encarnación parcial* en la historia. Encarnarse, para Jesús, no significó ubicarse en la totalidad de la historia para corresponder desde ahí a la totalidad de Dios; significó, más bien, elegir aquel lugar determinado de la historia que fuese capaz de encaminarle a la totalidad de Dios. Y ese lugar no es otro que el pobre y el oprimido. Consciente de esa parcialidad, que se presenta como alternativa a otras parcialidades desde el poder o a un universalismo aséptico que siempre es colaboración con el poder, Jesús comprende su misión, desde el principio, como destinada a los pobres, desarrolla históricamente su encarnación en solidaridad con ellos y declara en la parábola del juicio final al pobre y oprimido como el lugar desde el cual se discierne la praxis del amor.

El segundo criterio es una *praxis eficaz* del amor. Jesús busca la voluntad de Dios buscando soluciones con-

cretas y eficaces. Jesús busca no sólo anunciar una buena nueva, sino realizarla: que la buena *noticia* se convierta en la buena *realidad.* Toda su vida pública, sus milagros, su perdón, sus controversias, dan testimonio de ello. Y parte importante de esa eficacia buscada radica en nombrar concreta e históricamente en qué consiste el pecado y en qué consiste el amor. Aunque en Jesús estén obviamente ausentes los modernos análisis provenientes de las ciencias sociales, los evangelios muestran la clara tendencia de Jesús a llamar a las cosas por su nombre. El que Jesús ponga nombre concreto al pecado de ricos, poderosos, sacerdotes y gobernantes; el que diga, por ejemplo, al joven rico lo que tiene que hacer, son —aunque de forma rudimentaria— expresiones de la necesidad de mediaciones concretas para que el amor sea históricamente eficaz y transformador.

El tercer criterio es una *praxis del amor sociopolítico,* es decir, de un amor que se torna justicia. Aunque el amor se extiende en principio a cualquier tipo de relaciones que se crean entre personas (al nivel matrimonial, familiar, amistoso, profesional, etc.), la historia de Jesús da claro testimonio de que no puede faltar la eficacia del amor para configurar toda la sociedad; y los evangelios muestran además que, de hecho e históricamente, Jesús privilegió en su praxis este tipo de amor. La razón última es que el Dios de Jesús es el Dios del reino, que quiere re-crear a todo hombre y a todos los hombres. Y a ese tipo de totalidad social corresponde la forma de amor que llamamos justicia. Y desde la justicia del reino de Dios se mantendrán y cobrarán nuevas formas las diversas expresiones del amor en otras áreas de la vida humana.

El cuarto criterio es la disponibilidad a un *amor conflictivo* precisamente porque quiere ser parcial, eficaz y sociopolítico. La conflictividad es intrínseca al amor de Jesús desde el momento en que concibe su universalidad desde el lugar concreto del oprimido. Si el amor de Jesús fue *para* todos, su realización concreta le supuso estar en un primer momento *con* los oprimidos y *contra* los opresores, precisamente por querer humanizar a todos ellos, hacer de todos ellos hermanos ya en la historia y verificablemente. Y esta conflictividad intrínseca explica también la conflictividad extrínseca que le sobreviene a

la praxis del amor de Jesús en forma de polémica, rechazo, persecución y muerte, como atestiguan todos los evangelios. Y de esta forma también se muestra históricamente la dimensión *gratuita* del amor de Jesús, que no se opone a la eficacia, sino que surge cuando el poder del mundo arremete contra un amor eficaz, y éste se mantiene aunque su eficacia no sea ya claramente palpada.

Esta praxis concreta del amor, con estas características, muestra el discernimiento realizado por Jesús en su búsqueda de la voluntad de un Dios que es amor parcializado. Y *a través* de esa praxis aparecen también algunas características formales de ese discernimiento que convergen con la realidad del Dios mayor.

Desde este punto de vista formal hay que afirmar, en primer lugar, que Jesús no sólo discierne puntualmente, ni es eso lo más importante, sino que su discernimiento tiene un *proceso histórico.* El que Dios sea mayor no se le presenta a Jesús desde una consideración puntual de su trascendencia, sino a través del proceso de su praxis del amor. De ahí que su vida pase por diversas etapas no sólo cronológicas, sino también teológicas; y que se deba hablar de una «conversión» de Jesús, pues no absolutiza como eternamente válida aquella forma determinada de hacer el reino y de corresponder al Padre, tal como se le presenta en la primera etapa de su vida. Y a la historicidad del discernimiento de Jesús le compete también su disponibilidad para el riesgo, para tomar una opción en la oscuridad, pues sabía que más peligroso que caer en el error era interrumpir el mismo proceso de discernimiento.

A la formalidad del discernimiento de Jesús le pertenece, en segundo lugar, presentar la búsqueda de la voluntad de Dios en forma *radical,* precisamente porque Dios es mayor. Una de las formas claras en que se muestra esta radicalidad es que Jesús presenta el discernimiento en forma de alternativa y no complementariamente: no se puede servir a dos señores, no se puede servir a Dios y a las riquezas, no se puede echar mano al arado y volver la vista atrás, no se puede ganar la vida y conservarla. Al plantear así Jesús la estructura formal del discernimiento, se le quita ingenuidad. El discernimiento no es el ejercicio de la buena voluntad ingenua, sino de una voluntad crítica que, para acertar con aquello

que realmente hay que hacer, tiene explícitamente presente las posibles coartadas, so capa incluso de bien. Jesús discierne ante la alternativa que le presentan cosas supuestamente neutras o aun buenas, como pudieran parecer el poder, la riqueza, el honor. La radicalidad del discernimiento se muestra en el desenmascaramiento de esas otras posibles opciones, que se presentan no como complementarias, sino como atentadoras a la verdadera realidad de Dios.

A la formalidad del discernimiento de Jesús le compete, por último, la *disponibilidad a la verificación.* Hay que avanzar, por tanto, de una buena conciencia tranquila, antes de discernir, a una buena conciencia objetiva después de haber discernido. Y para ello la propia historia de Jesús y sus declaraciones sobre el auténtico seguimiento nos ofrecen unos criterios de verificación: si el discernimiento termina con una verdadera praxis del reino y no con meras declaraciones ortodoxas; si esa praxis se ha hecho a través de un despojo; si de esa praxis se sigue que los pobres y oprimidos «entienden» el reino; si el poder del pecado se ha sentido verdaderamente amenazado y ha reaccionado en forma de rechazo y persecución; si el hombre que discierne se va configurando según el ideal del Sermón de la Montaña; si en la lucha histórica y conflictiva por la instauración del reino el cristiano pasa de la primera fe, esperanza y amor genéricos a una fe contra la incredulidad, a una esperanza contra esperanza y a una justicia contra la opresión. Lo importante de estas observaciones para el proceso de discernimiento es que, a través de la verificación objetiva, se traslada el planteamiento del discernimiento de la pura intencionalidad a la objetividad histórica, y a partir de estos criterios objetivos se prepara mejor el sujeto discerniente para sucesivos discernimientos. La aterradora lucidez del último «hágase tu voluntad» de la oración del huerto estuvo realmente preparada por las verificaciones objetivas de los anteriores discernimientos previos.

3. El discernimiento en el espíritu de Jesús

Después de la resurrección, Jesús está presente a través de su Espíritu, pero físicamente ausente; los primeros cristianos comienzan a construir el reino de Dios, pero éste no ha llegado en plenitud; el cauce del seguimiento de Jesús es aprobado por el Padre definitivamente, pero el Espíritu fuerza a seguir discerniendo en la historia. Se da aquí, por ello, una dificultad objetiva para seguir hablando del discernimiento. La solución formal es clara: «Lo que requiere discernimiento son las acciones en que ese espíritu debe manifestarse y fortalecer, pero no el modo fundamental de existencia».[5] Pero la solución de contenido se hace difícil desde la cristología. Esta, como Jesús, se hace modesta; ofrece un cauce de discernimiento, pero no una nueva ley. El Primogénito da paso a sus hermanos para que ellos sigan construyendo la historia según el ideal del reino de Dios. Por ello, y en principio, no se puede hablar *a priori* y en abstracto de lo que hoy deba ser el discernimiento, pues eso sería precisamente poner unos límites al Espíritu y negar el ser mayor de Dios para nuestra propia historia. Por ello, para terminar este trabajo, preferimos presentar algunos ejemplos significativos de discernimientos realizados en la Iglesia de América Latina, en los que aparece la novedad del Espíritu dentro —según creemos y esperamos— del cauce que nos dejó Jesús.

El primer discernimiento que se ha realizado, paralelamente a Jesús, es el de la verdadera divinidad de Dios. En presencia de una historia que nos ha presentado a Dios fundamentalmente como providente en la historia y escatológico más allá de la historia, se encuentra la verdad de ese Dios, cuando éste oye el clamor de los oprimidos, exige la justicia y anuncia la liberación, dejando a su misterio amoroso la última plenitud de la historia. Este discernimiento realizado se ha hecho en distinción y oposición a la idea de Dios proveniente de la llamada civilización occidental y de la cultura de cristiandad. Y se ha hecho negando una realidad de un Dios-poder que históricamente se ha mostrado como opresor, bien sutilmente muchas veces a través de tradiciones religiosas y eclesiásticas, o bien burdamente en la imagen de la divinidad que se esconde en los sistemas imperantes, llámeseles capitalismo, seguridad nacional, multinacionales

[5] I. Ellacuría, «La Iglesia que nace del pueblo por el Espíritu», en *Misión Abierta* 71, 1978, pp. 155s.

o trilateralismo. Creemos que ese discernimiento se ha hecho en cuanto el Espíritu ha colocado a los cristianos no en el centro del poder, sino en la periferia de la pobreza.

Y esto nos lleva al discernimiento fundamental, según creemos, que se ha realizado en América Latina: el Espíritu aletea hoy con fuerza en medio de un pueblo oprimido. Ellos, en sus angustias y anhelos concretos, nos muestran lo que el Espíritu de Jesús quiere hoy aquí, lo que ineludiblemente hay que hacer y el pecado concreto que hay que quitar, aun cuando parezca tan pequeño y concreto como aquella esperanza del AT: «Edificarán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán su fruto. No edificarán para que otro habite, no plantarán para que otro coma» (Is 65, 21s). A través de esos anhelos y miedos, aparentemente tan desproporcionadamente pequeños para la realidad de un Dios mayor, aparece el Espíritu de Jesús y la voluntad de Dios.

Al encontrar hoy al Espíritu en los pobres, la Iglesia comienza también a hacerse Iglesia de los pobres,[6] concretando así —es decir, discerniendo— lo que en verdad, pero genéricamente, se afirma en el Vaticano II sobre la Iglesia como pueblo de Dios. Será una Iglesia en la que todos se lleven mutuamente, pero en ese llevarse compete a los pobres la función privilegiada de convertir a los otros, de llevarlos a su fe.

Y como Iglesia de los pobres, es sacramento de liberación; no es la realidad del reino de Dios, sino que está al servicio de ese reino. Pero son de nuevo los pobres los que han motivado el que de esta verdad genérica, que se puede repetir rutinariamente desde otras perspectivas, se deduzcan —es decir, se disciernan— unas determinadas consecuencias. La Iglesia no monopoliza el servicio al reino de Dios, sino que admite y desea colaborar con todo hombre de buena voluntad en esta tarea; admite los diversos carismas, incluso de quienes están fuera de ella; juzga de los verdaderos o falsos profetas no según criterios eclesiales *a priori*, sino según estén o no haciendo el reino para los pobres.[7] La Iglesia ha discernido que lo importante es que se haga realidad el reino y no que ella monopolice el saber y la praxis de ese reino, aunque ofrezca siempre y a todos el cauce de Jesús para realizarlo en verdad. Se ha discernido también lo que es el amor cristiano hacia el pobre. La caridad tiene su propia historia; ha sido asistencial, promocional y ahora se presenta estructural. Este es un discernimiento de suma importancia, no porque se hagan vanos los otros modos de caridad, sino porque el Espíritu ha forzado a corresponder así y no de otra forma a los pobres. Y de ahí también que la caridad se discierna como un amor político para ser eficaz, y que se disciernan las mediaciones seculares de aquellas estructuras sociales, económicas y políticas que más claramente estén al servicio del pobre.[8]

Estos discernimientos realizados sobrepasan los contenidos concretos del discernimiento de Jesús, pero se han hecho —creemos— desde el cauce del seguimiento de Jesús. Por esa razón se imponen por sí mismos, aun cuando están sujetos a los criterios de verificación antes enunciados y abiertos a la última reserva escatológica. Y aquí radica la necesidad, explicitada al principio de este artículo, de plantear el discernimiento cristiano dentro de la realidad trinitaria de Dios. Cristianamente se discierne en el cauce del seguimiento de Jesús, con unos valores, criterios y verificaciones determinados. Dentro de ese cauce se escucha la exigencia del Espíritu que se nos ha dado para seguir haciendo historia según Jesús, para seguir iniciando el reino de Dios en situaciones determinadas. Y la última verificación sobre ese hacer consiste en que el Padre sigue apareciendo como el Dios mayor y como aquella realidad que es amor eficaz y parcial hacia los pobres de la tierra. El día en que ya no sea necesario discernir así, es que habrá llegado el reino de Dios y éste será todo en todos.

6 I. ELLACURÍA, «La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación», en *ECA* 348/349, 1977, pp. 707-722.

7 Cfr. E. DUSSEL, «Diferenciación de los carismas», en *Concilium* 129, 1977, pp. 342ss.

8 Desde aquí hay que comprender la larga y seria discusión de las relaciones entre Iglesia, capitalismo y socialismo, como proceso de discernimiento sobre cómo *realizar* en concreto el reino de Dios. Cfr. J. L. SEGUNDO, «Capitalismo-Socialismo. Crux theologica», en *Concilium* 96, 1974, pp. 403-422. I. ELLACURÍA, «Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo», en *Concilium* 125, 1977, pp. 282-290

6

Relación de Jesús con los pobres y desclasados*

1. Importancia del tema para la moral fundamental cristiana

Según las narraciones evangélicas, es sabido que Jesús se rodeó y favoreció durante su vida a pecadores, publicanos, enfermos, leprosos, pobres, samaritanos, paganos y mujeres. Este hecho en su globalidad es reconocido como una característica histórica de la praxis de Jesús.[1] Y de este hecho se suele deducir con razón que, si estas personas son favorecidas por Jesús —y de esta forma se declara el amor de Dios hacia ellas—, entonces todos los hombres tienen la dignidad de hijos de Dios y todos los hombres son en verdad hermanos.

Sin embargo, esta constatación, por importante que sea, no basta para mostrar su importancia para la moral fundamental. Históricamente, esas declaraciones han podido servir para la elaboración de principios fundamentales de antropología cristiana y también para impulsar praxis regionales de la moral, como la tradicional

---

* Publicado en *Concilium* 150, diciembre 1979; número monográfico dedicado al tema «La dignidad de los sin dignidad».

[1] En este trabajo no se hace una exégesis de las diversas tradiciones sinópticas y sus aportaciones específicas al tema, es decir, no intentamos descubrir lo que es genuinamente histórico de Jesús, a diferencia del Jesús historizado en las primeras comunidades. Presuponemos que en este tema se puede asumir razonablemente que existe una historicidad suficiente para organizar los datos de modo sistemático.

exigencia de ayudar a los necesitados. Pero el saber sobre la relación de Jesús con los pobres y desclasados no alcanzará su importancia sistemática mientras esas acciones de Jesús no se entronquen en su praxis fundamental y esa relación no sea vista como fundamental dentro de esas praxis.

Por ello hay que plantear la pregunta fundamental de la moral cristiana tal como se desprende de los mismos evangelios y ver, entonces, la relación de Jesús con los pobres y desclasados como realización fundamental de su praxis moral, no como un dato más de su vida que, a pesar de ser tan frecuente y llamativo, pueda considerarse irrelevante con respecto a lo fundamental de su praxis.

La pregunta moral fundamental puede formularse de la siguiente manera: qué debemos hacer para que el reino de Dios llegue a realizarse en la historia.[2] Para nuestro propósito es importante recalcar aquí dos puntos: en primer lugar, la determinación nocional de aquello que haya de ser objeto de una praxis, en este caso el reino de Dios, y la modalidad cristiana de aquella praxis que sea apta y necesaria para que el reino de Dios llegue a ser. Al analizar, entonces, la relación de Jesús con los pobres y desclasados hay que observar lo que esa relación aporta a la determinación del reino de Dios, del *bonum morale* que hay que realizar, y a la modalidad ética de la praxis, es decir, de aquella *virtus* que haga cristiana esa praxis. Y hay que analizar si ese aporte es verdaderamente esencial para la misma constitución de la noción de reino de Dios y para la constitución cristiana de una praxis que lleve a realizar ese reino.

2. Tres aclaraciones previas

Atendiendo a la importancia de los pobres y desclasados para la práctica moral, conviene hacer algunas aclaraciones previas que den realismo histórico, incluso vivencial, a la relación de Jesús con ellos.

---

[2] Cfr. I. ELLACURÍA, «La Iglesia de los pobres, sacramento de la liberación», en *ECA*, octubre/noviembre 1977, pp. 710s.

2.1. Hoy, como en tiempo de Jesús, estos hombres son *mayoría* en la humanidad. Este dato cuantitativo tiene en sí mismo un peso específico cualitativo. Si es típicamente cristiano hacer afirmaciones universales, desde la creación o desde la consumación última, lo que ocurre con las mayorías debería ser principio de realismo y verificación histórica de tal universalismo. Una moral fundamental, incluida la que tenga su origen en Jesús, deberá tener ciertamente una dirección universal, pero deberá pasar por el universalismo histórico de las mayorías. De otra forma, el pretendido universalismo sería eufemismo, ironía o ideologización mistificada. El *misereor super turbas* (Mc 6, 34) que se afirma de Jesús debería ser un horizonte previo, pero necesario, para la determinación de la moral fundamental, no sólo por la disposición subjetiva misericordiosa, sino por el correlato de esa misericordia, las mayorías.

2.2. Estas mayorías no son sólo la suma de individuos que, en cuanto tales, fuesen individualmente pobres y desclasados, sino que son colectividades configuradas como grupos sociales. En cuanto *grupos*, la práctica moral requerida por ellos y para ellos será distinta de la exigida por las relaciones meramente interpersonales. En cuanto grupos sociales, la práctica moral se realizará necesariamente, aun cuando esto no se entendiese en directo, dentro de la totalidad de la realidad social, que es conflictiva y antagónica, y la práctica moral tendrá por ello directas repercusiones en la totalidad social. En este sentido habrá que valorar —independientemente de las escenas en que Jesús se relaciona con personas individuales— el plural de las narraciones evangélicas y su carácter antagónico: *los* pobres, *los* pecadores, etc., y, por otra parte, *los* ricos, *los* fariseos, etc.

2.3. El problema de estas mayorías no consiste sólo ni principalmente en que sean declarados o tratados como sin dignidad, es decir, en que no sean reconocidos declaratoriamente como hijos de Dios o, dicho sistemáticamente, como personas que son sujetos con derechos. Su dignidad tiene como raíz previa una realidad estructural, bien en el plano de la infraestructura socioeconómica, bien en el de la superestructura religiosa. En las narraciones evangélicas estos grupos de hombres son tipificados en la línea de los «pobres», que sufren bajo

algún tipo de yugo opresor material, y en la línea de los «despreciados» por su conducta religiosa o por ejercer profesiones que conducían a la inmoralidad. La práctica de Jesús se dirigirá no meramente a declarar su dignidad ante Dios, de modo que puedan recuperar su dignidad subjetivamente, sino a atacar de raíz las causas de su indignidad social, es decir, las condiciones materiales de su existencia y la concepción religiosa de su tiempo. La importancia de esta observación para la ética fundamental consiste, entonces, en que las meras declaraciones de la dignidad que tienen ante Dios los sin dignidad no son suficientes si no se avanza a desenmascarar y transformar las raíces de su indignidad.

3. El reino de Dios es para los pobres y desclasados

Si en una moral que se remonte a Jesús se trata de la realización del reino de Dios, será importante desde el principio determinar en qué consista éste. Sin embargo, el mismo Jesús, en cuya boca se pone tan frecuentemente la expresión «reino de Dios», no describe en concreto en qué consiste.[3] Afirma que el reino se acerca y que es una buena noticia (Mc 1, 15; Mt 4, 23; Lc 4, 43). Para concretar la noción del reino de Dios podría intentarse el camino de analizar las diversas nociones imperantes sobre el reino en tiempo de Jesús y analizar la plausibilidad de que alguna de ellas, o una síntesis de ellas, pudiera guiar nocionalmente el anuncio de Jesús. Pero este camino nos parece infructuoso. Mejor y más fructífero es afirmar que «el contenido concreto del reino surge de su ministerio y actividad, considerados como un todo».[4] Y de esa forma es como recobra fundamental importancia la relación de Jesús con los pobres y desclasados.

3.1. Jesús anuncia el reino como buena noticia para los pobres (Lc 4, 18; cf. Lc 7, 22; Mt 11, 5) y declara que

[3] Cfr. W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1976, p. 86. E. Schillebeeckx, *Jesus. An Experiment in Christology*, New York 1979, p. 143.
[4] E. Schillebeeckx, *ibid.* J. Sobrino, «Jesús y el Reino de Dios» (cap. 3 de este libro).

el reino es de los pobres (Lc 6, 20; cf. Mt 5, 3). Con ello se establece una fundamental correlación entre la buena noticia y sus destinatarios privilegiados (o únicos[5]) que indirectamente hace comprender de qué se trata en la buena noticia. Si ese reino es para los pobres; si la salvación viene no para los justos, sino para los pecadores; si los publicanos y prostitutas llegan antes al reino que los piadosos, entonces, en la misma situación de esos destinatarios habrá que encontrar —aunque sea *sub specie contrarii* en un primer momento— lo que es central en la buena noticia. En ese caso, el reino de Dios no será un símbolo universal de esperanza utópica, intercambiable con cualquier otra utopía, sino que será más en concreto la esperanza de los grupos de hombres que sufren bajo un tipo de opresión material y social.[6] La buena noticia será entonces, en primer lugar y en directo, lo que hoy se denomina liberación, que encuentra su paralelismo bíblico más en la línea profética que en la concepción apocalíptica de historia universal.

Y antes de espiritualizar precipitadamente a los pobres y extrapolar universalistamente la noción del reino, conviene recordar que los destinatarios del reino son aquellos que más privados están de vida y en sus niveles más elementales. En el pasaje en que Jesús responde a los enviados de Juan, los pobres son equiparados a los ciegos, cojos, sordos, etc. Según J. Jeremias, este pasaje no debe ser interpretado espiritualmente, sino que más bien, «a la situación de tales personas, y según el pensamiento de la época, no se le puede llamar ya vida».[7] La buena noticia es entonces el traer vida a quienes les ha sido secularmente amenazada y negada.

El reino de Dios, aquello que hay que construir, está, por tanto, en correlación con aquellos que más privados están de la vida. Y por ello, para conseguir una noción operativa del contenido del reino de Dios, habrá que adoptar la óptica de los sin vida, sin poder, sin dignidad, y no pretender que fuera de esa óptica ya se sabe más

[5] Cfr. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento* I, Sígueme, Salamanca 1974, p. 142.
[6] Sobre esta dualidad del significado de pobre, cfr. J. Jeremias, *ibid.*, pp. 134-138.
[7] *Ibid.*, p. 128.

y mejor qué es el reino. De esa forma la noción de reino no se verá paralizada por el universalismo abstracto de su contenido o por la imposición precipitada de la reserva escatológica sobre él.[8] Los pobres, los pecadores, los despreciados representan el lugar necesario, aunque no suficiente bajo todos los aspectos,[9] para saber de qué se trata en la buena noticia del reino. Y ello por una última razón teológica: Dios los ama, los defiende y quiere que tengan vida.[10]

3.2. Además de esta primera correlación entre el reino de Dios y los pobres, puede descubrirse en qué consiste el reino si se considera la praxis de Jesús como praxis al servicio del reino. En la práctica concreta de Jesús hacia los pobres y desclasados no se desvela gnósticamente lo que sea el reino, pero se revela cómo corresponder práxicamente al reino. La práctica de Jesús en cuanto praxis, es decir, en cuanto intenta operar sobre la realidad histórica circundante para transformarla en una determinada dirección, revela, indirecta pero eficazmente, de qué se trata en el reino de Dios. Se dará, pues, una correlación entre servicio histórico de Jesús y lo que será el reino, pero entendiendo el servicio de Jesús para y desde los pobres y desclasados. Esa práctica de Jesús aparece a varios niveles, que aquí sólo podemos enumerar brevemente.

En primer lugar está la práctica de su palabra. El anuncio positivo de la buena noticia tiene, por una parte, el carácter de proclamación, en cuanto es expresión de

---

[8] Esto no significa reducir el reino de Dios a los niveles primarios de la vida, pero sí tenerlos presentes para que, cuando se hable de vida más plena y de plenitud escatológica, de acuerdo al Evangelio, no se olvide su presupuesto fundamental.

[9] El mero hecho de la pobreza es importante para la determinación de lo que es el reino de Dios, pero no automáticamente es ya una pobreza eficaz para la salvación histórica; cfr. I. ELLACURÍA, «Las bienaventuranzas como Carta Fundacional de la Iglesia de los pobres», en VV.AA., *Iglesia de los pobres y organizaciones populares*. San Salvador 1979, p. 118.

[10] Así lo ha reconocido el *Documento de Puebla*, n. 1142: «Por esta sola razón, los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren... Dios toma su defensa y los ama». Cfr. G. GUTIÉRREZ, «Pobres y liberación en Puebla», en *Páginas*, abril 1979, pp. 11ss.

la revelación del misterio gratuito de Dios y expresión —a diferencia, por ejemplo, del anuncio del Bautista— de la supremacía del amor de Dios sobre su juicio y de la parcialidad de ese amor. Pero tiene también el carácter de praxis, en cuanto que induce a la toma de conciencia histórica de los pobres y desclasados y en cuanto es también de hecho vehículo de lucha ideológica, al proclamar polémicamente la parcialidad de Dios.

De esta forma, la palabra es proclamación en que se expresa el misterio de Dios, y es también praxis en cuanto opera sobre la realidad social circundante.

Y junto al anuncio positivo está también la práctica de la denuncia. Los diversos anatemas condenan no sólo una conducta en sí pecaminosa, sino también la conducta relacional de unos grupos sociales contra otros. En nombre de la buena noticia no se condena el pecado sólo como fracaso personal del hombre frente a Dios, sino como aquello que impide y anula que el reino de Dios llegue a ser realidad para los pobres. De los ricos se dice que su riqueza es injusta, que son los opresores de los pobres (Lc 16, 9; 19, 1ss); de los fariseos se dice que no practican la justicia y son guías ciegos (Lc 11, 42; Mt 23, 16.24); de los escribas se dice que ponen cargas intolerables, devoran la hacienda de las viudas y se han llevado la llave de la ciencia, impidiendo entrar a otros (Lc 11, 46.52; Mc 12, 38ss); de los sacerdotes se dice que han viciado la esencia del templo, dedicándose a obtener ganancias (Mc 11, 15ss); de los gobernantes se dice que oprimen al pueblo con su poder (Mc 10, 42).

La estructura típica de las denuncias y los anatemas no está sólo en condenar lo intrínsecamente pecaminoso de la conducta de esos grupos sociales, más la hipocresía añadida de que pueda justificarse esa conducta en nombre de la religión. La pecaminosidad es también relacional: son opresores de los pobres. Por ello la denuncia de Jesús es simultáneamente defensa del pobre. Y por ello es también práctica social, porque se dirige contra unos grupos en favor de otros, condenando las relaciones establecidas y operando de ese modo sobre ellas. Es la práctica del anuncio desde el reverso de su negación.

Junto a la práctica del anuncio y la denuncia aparecen en los evangelios prácticas concretas de Jesús. El

resumen programático de ellas es: «todo lo ha hecho bien» (Mc 7, 37), y su especificación aparece en sus curaciones y en su trato con los pecadores. Normalmente estas acciones aparecen en situaciones concretas y con destinatarios individuales. Pero el notar los destinatarios y el contenido de las acciones da luz para comprender el reino de Dios.

Si Jesús rechaza realizar milagros para su propia justificación, si los milagros nunca son descritos en lo que tienen de maravilloso, sino en cuanto son obras *(erga)*, actos de poder *(dynameis)*, signos *(semeion)*, entonces sólo pueden ser acciones que muestran la soberanía de Dios, es decir, el reino de Dios (Lc 11, 20), sobre aquellos que están bajo la soberanía del mal. Y dígase lo mismo del perdón de los pecados. Si las dos escenas en que aparece explícitamente el perdón (Mc 2, 5; Lc 7, 48) difícilmente se podrán remontar a la propia vida de Jesús, es indiscutible la relación solidaria de Jesús con los pecadores, sobre todo sentándose a la mesa con ellos (Mc 2, 15-17; Lc 7, 36-50) para mostrarles el amor de Dios y sacarlos así de su aislamiento social.

El servicio concreto de Jesús al reino de Dios muestra entonces que éste es liberación de los pobres y desclasados, y que esta liberación no sólo debe ser proclamada como la voluntad de Dios para el mundo, sino que debe llegar a ser en la historia, debe ser realizada.[11]

4. El empobrecimiento y desclasamiento solidarios son la virtud para que el reino de Dios llegue a ser

La relación de Jesús con los pobres y desclasados muestra operativamente en qué consiste el reino de Dios, pero muestra también en qué consiste la modalidad específica de hacer el reino. Esta modalidad puede resumirse en la necesidad de empobrecimiento y desclasamiento solidarios.

Que esto deba ser así no se desprende de ninguna racionalidad apriorística, pero responde a la lógica veterotestamentaria del Siervo de Yahvé y aparece en la estructura de la vida histórica de Jesús. El reino de Dios en los pobres se anuncia y realiza en un mundo de pecado, contrario y antagónico. La buena noticia es precisamente buena, no en primer lugar porque supere y vaya más allá de lo positivo de una situación determinada, sino porque va contra esa situación. Lo que afirma la teología del Siervo es que la plenitud pasa por el momento de asumir la negación y no puede ser alcanzada desde la inercia de lo meramente positivo. Si en el primer canto del Siervo tiene éste como misión implantar el derecho y la justicia sobre la tierra (Is 42, 1-9), en el cuarto canto aparece el Siervo cargando con el pecado del mundo para que pueda llegar esa plenitud (Is 52, 13-53, 12).

[11] Cfr. C. Escudero Freire, *Devolver el Evangelio a los pobres*, Sígueme, Salamanca 1978, pp. 269ss.

Esta es la estructura fundamental de la práctica de Jesús, tal como resultó de hecho, e independientemente de su posible autoconciencia de ser el Siervo y de su primera visión de cómo realizar su misión. La defensa eficaz del pobre supone quitar el pecado real y objetivo que le empobrece; y ese pecado no se erradica sin asumir la condición de pobre, no se le devuelve su dignidad sin asumir su propia indignidad.

A nivel de planteamiento teórico, esta estructura está bien reproducida en la escena de las tentaciones, que no deben concebirse como algo puntual, y menos en los comienzos de su ministerio, sino como el clima y ambiente en que se desarrolló su vida. Aparece en ella objetivamente una opción por un servicio a manera del Siervo, sin un poder que —aunque puesto al servicio de los sin poder— lo sustrajera a él mismo de la realidad y consecuencia de la pobreza, la indignidad, la persecución.

En su concreta realidad histórica, Jesús, por concebir así su misión, la realiza en un cauce histórico que inevitablemente lleva a que se le prive de su seguridad, de su dignidad y de su propia vida, es decir, en un cauce histórico de empobrecimiento. Si es difícil delimitar en concreto los momentos particulares en que esto ocurría, el ambiente general de las narraciones evangélicas lo muestra y, en cualquier caso, su muerte en la cruz lo demuestra. A Jesús se le privó de su dignidad, como aparece en los insultos que se le dirigen y en las escenas teologizadas en que le quieren arrojar de la sinagoga y del templo, verdadera excomunión. A Jesús se le privó de su seguridad, como aparece ciertamente en la perse-

cución cercana a su muerte, que los evangelios retrotraen a los comienzos mismos de su vida (Mc 3, 6; Lc 4, 28s) para recalcar el ambiente persecutorio en su contra. Y, finalmente, a Jesús se le privó de su propia vida, verdadero y supremo empobrecimiento.

Lo importante, al hacer notar el empobrecimiento objetivo de Jesús, es que éste ocurre por solidaridad con los pobres. La persecución a Jesús puede ser comprendida personalistamente recordando los ataques que Jesús dirigió a diferentes grupos sociales; pero no será comprendida en profundidad si no se aprecia en esos ataques la defensa que Jesús hace de los pobres. En las famosas cinco controversias de Mc 2, 1-3, 5 está en el fondo la defensa de enfermos, pecadores y hambrientos. En el desenmascaramiento que hace Jesús de la hipocresía de los fariseos está en el fondo la defensa de los padres en necesidad (Mc 7, 1-13).[12] El empobrecimiento y desclasamiento histórico de Jesús proviene, por tanto, de una actitud mucho más fundamental que la actitud ascética; proviene de su solidaridad con los pobres.

Las exigencias de Jesús a los otros muestran también el mismo movimiento a un empobrecimiento fundamental. La llamada a un seguimiento para realizar la misión en pobreza, al abandono efectivo de casas y haciendas, a tomar la cruz, no son exigencias arbitrarias que Jesús hizo, como pudiera muy bien no haberlas hecho. Son más bien exigencias coherentes con la línea del empobrecimiento. Y, desde otro punto de vista, lo demuestran también las bienaventuranzas. A quienes ya son pobres materiales se les pide concienciar la pobreza y vivirla con espíritu, y de ese modo participar activamente en el movimiento de empobrecimiento.[13]

Este activo empobrecimiento de Jesús no es otra cosa que la versión histórica de lo que después se teologizará como su empobrecimiento trascendente: la encarnación y la *kénosis*. Lo que interesa recalcar aquí es que ese empobrecimiento trascendente se historiza no sólo asumiendo carne humana, sino asumiendo la solidaridad con los pobres y desclasados.

---

[12] Cfr. P. BENOIT - M. BOISMARD, *Sinopsis de los cuatro evangelios*, Desclée, Bilbao 1978, pp. 96-110, 215-217.
[13] Cfr. I. ELLACURÍA, *op. cit.*, pp. 117s.

5. Moral fundamental y teo-logía

La relación *in actu* de Jesús con los pobres y desclasados hace descubrir el *bonum* de la moral fundamental cristiana como la realización del reino de Dios para los pobres y la *modalidad* fundamental de esa realización a la manera de empobrecimiento solidario. Cabría preguntarse si estas determinaciones, aun siendo evangélicamente importantes, son realmente fundamentales, y más fundamentales que otras determinaciones, para la moral cristiana. Para contestar a esta pregunta hay que preguntarse si en este planteamiento se recobra mejor la última realidad del mismo Dios en quien creía Jesús y en quien creen los cristianos. Esa es en nuestra opinión.

Este planteamiento enfoca la revelación de Dios y el acceso a Dios por la fe de una manera específica y cristiana. A diferencia de una concepción en último término *gnóstica*, no se trata del mero saber sobre Dios, sino de saber su voluntad y de saberla en cuanto ésta se va realizando. De ahí la importancia de llegar a Dios desde la mediación del reino de Dios que debe realizarse.

En contraste con una concepción en directo *universalista*, se recalca la parcialidad constitutiva de Dios hacia quienes históricamente más privados están de amor, derecho y justicia. En contraste con una concepción *natural* de Dios, se recalca lo que de escandaloso hay en su misma realidad, descrita como *kénosis:* empobrecimiento y anonadamiento del Hijo.

Una concepción de Dios así cristianizada debe ser la última base de la moral fundamental. Pero, a la inversa, sólo en la realización histórica de ese tipo de moral fundamental se irá revelando, más allá de afirmaciones genéricas, que así es en verdad Dios.[14] La correlación, ge-

---

[14] De otra forma, estas afirmaciones siguen siendo paradójicas y careciendo de repercusiones prácticas. Podríamos preguntarnos qué repercusiones reales han tenido las hermosas palabras de K. RAHNER (escritas hace cuarenta años y recogidas por G. GUTIÉRREZ, *op. cit.*, p. 1): Dios se coloca «siempre de manera incondicionada y apasionada de esta y solamente de esta parte: siempre contra los soberbios, siempre a favor de los humildes, siempre a favor de aquellos a quienes se les niega y despoja de esos derechos» (*Kirchliche Dogmatik* II/I, Zurich 1940, p. 434).

néricamente aceptada, entre Dios y los pobres y desclasados, se hace exigente y fructífera desde la relación *in actu* de Jesús con ellos y cuando de esa relación se hace el principio para plantear y resolver la pregunta de la moral fundamental.

7

«El Resucitado es el Crucificado». Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo*

Este número monográfico está dedicado a la resurrección de Jesús como acontecimiento y verdad fundamental para la fe cristiana. Queremos en este breve artículo recordar otra verdad no menos fundamental para la fe: que el resucitado no es otro que Jesús de Nazaret crucificado. No nos mueve a ello ningún *a priori* dolorista, como si no pudiera haber en la fe un momento de gozo y esperanza; ni tampoco ningún *a priori* dialéctico que fuese necesario conceptualmente para la reflexión teológica. Nos mueve más bien una doble honradez, con los relatos del Nuevo Testamento por una parte y con la realidad de millones de hombres y mujeres por otra.

Con lo primero queremos decir que es preciso recordar que el resucitado es el crucificado, por la sencilla razón de que es verdad y de que así —y no de otra manera— se presenta la resurrección de Jesús en el NT. Esta verdad no es, además, sólo una verdad fáctica de la cual hubiera que tener noticia, como un dato más del misterio pascual, sino una verdad fundamental, en el sentido de que fundamenta la realidad de la resurrección y, de ahí, cualquier interpretación teológica de ella.

Con lo segundo queremos decir que en la humanidad

---

*Aparecido en *Sal Terrae,* marzo 1982; número monográfico dedicado al tema «La resurrección de Jesús».

actual —y ciertamente donde escribe el autor— existen muchos hombres y mujeres, pueblos enteros, que están crucificados. Esta situación mayoritaria de la humanidad hace del recuerdo del crucificado algo connatural y exige ese recuerdo para que la resurrección de Jesús sea buena noticia concreta y cristiana, y no abstracta e idealista. Por otra parte, son estos crucificados de la historia los que ofrecen la óptica privilegiada para captar cristianamente la resurrección de Jesús y hacer una presentación cristiana de ella. Esto es lo que pretendemos hacer a continuación: concretizar cristianamente algunos aspectos de la resurrección de Jesús desde su realidad de crucificado, lo cual, a su vez, se descubre mejor desde los crucificados de la historia.

1. El triunfo de la justicia de Dios

Muy pronto, a través de un proceso creyente, se *universalizó* lo ocurrido en la resurrección de Jesús. Cruz y resurrección empezaron a funcionar como símbolos universales de la muerte, como destino de todo hombre y su anhelo de inmortalidad, como esperanza de todo hombre. El poder resucitante de Dios se presentó como garantía de esa esperanza más allá y en contra de la muerte.

Todo ello es correcto, pero conviene no precipitarse en este proceso de universalización, sino ahondar antes en la historicidad concreta del destino de Jesús.

En la primera predicación cristiana, aunque de forma ya estereotipada, la resurrección de Jesús fue presentada de la siguiente manera: «Vosotros, por mano de los paganos, lo matasteis... en una cruz. Pero Dios lo resucitó, rompiendo las ataduras de la muerte» (Hech 2, 24; cfr. el mismo esquema en Hech 3, 13-15; 4, 10; 5, 30; 10, 39; 13, 28ss.). En este anuncio se da fundamental importancia al hecho de que alguien ha sido resucitado, pero no menor importancia se da a la identificación de *quién* ha sido resucitado por Dios.

Este hombre no es otro que Jesús de Nazaret, el hombre que, según los evangelios, predicó la venida del reino de Dios a los pobres, denunció y desenmascaró a los poderes, fue por ellos perseguido, condenado a muerte y ejecutado, y mantuvo en todo ello una radical fidelidad a la voluntad de Dios y una radical confianza en el Dios a quien obedecía. En los primeros discursos se le identifica como «el santo», «el justo», «el autor de la vida» (Hech 3, 14s). Y muy pronto también se interpreta su destino de muerte como la suerte que corrieron los profetas (1 Tes 2, 15).

La importancia de esta identificación no consiste sólo, obviamente, en saber el nombre concreto de quien ha sido objeto de la acción de Dios, sino en que a través de esa identificación, de la narración e interpretación de la vida del crucificado, se entiende de qué se trata en la resurrección de Jesús. Quien *así* ha vivido y quien por ello fue crucificado, ha sido resucitado por Dios. La resurrección de Jesús no es entonces sólo símbolo de la omnipotencia de Dios, como si Dios hubiese decidido arbitrariamente y sin conexión con la vida y destino de Jesús mostrar su omnipotencia. La resurrección de Jesús es presentada más bien como la respuesta de Dios a la acción injusta y criminal de los hombres. Por ello, por ser respuesta, la acción de Dios se comprende manteniendo la acción de los hombres que origina esa respuesta: asesinar al justo. Planteada de esta forma, la resurrección de Jesús muestra en directo el triunfo de la justicia sobre la injusticia; no es simplemente el triunfo de la omnipotencia de Dios, sino de la justicia de Dios, aunque para mostrar esa justicia Dios ponga un acto de poder. La resurrección de Jesús se convierte así en buena noticia, cuyo contenido central es que una vez, y en plenitud, la justicia ha triunfado sobre la injusticia, la víctima sobre el verdugo.

2. El escándalo de la injusticia que da muerte

La acción victoriosa de Dios en la resurrección de Jesús no debe hacer olvidar la suma gravedad de la acción de los hombres, a la cual es respuesta. Los primeros discursos lo repiten continuamente: «vosotros lo matasteis». Es cierto que se tiende a suavizar la responsabilidad en el asesinato de Jesús: «Hermanos, sé que lo hicisteis por ignorancia» (Hech 3, 17). Pero esta frase consoladora y motivadora de la conversión no reduce en absoluto la suma gravedad de asesinar al justo. En la resurrección

acaece ejemplarmente la afirmación paulina de que donde abundó el pecado sobreabundó la gracia; pero esa sobreabundancia de la gracia recalca más lo extremoso del pecado de asesinar al justo.

Si se toma con seriedad la presentación dual y antagónica de la acción de Dios y de los hombres en el destino de Jesús, entonces se puede replantear al menos en qué consiste el escándalo primario de la historia y cómo debemos enfrentarlo. Una concentración unilateral en la acción resucitadora de Dios presupone con frecuencia que ese escándalo es en último término la propia muerte futura. Según eso, lo que posibilita y exige la resurrección es el coraje de la esperanza en la propia supervivencia personal. Pero si se sigue escuchando la afirmación de que «vosotros lo matasteis», entonces lo que resalta en primer lugar como escandaloso no es simplemente la muerte, sino el asesinato del justo y la posibilidad humana, mil veces hecha realidad, de dar muerte al justo. La pregunta que lanza la resurrección es si participamos nosotros también en el escándalo de dar muerte al justo, si estamos del lado de los que le asesinan o del lado de Dios que le da vida.

La resurrección de Jesús no sólo nos plantea el problema de cómo podemos habérnoslas con nuestra propia muerte futura, sino que nos recuerda que tenemos que habérnoslas ya con la muerte y la vida de los otros; que la tragedia del hombre y el escándalo de la historia no consisten sólo en el hecho de que el hombre tiene que morir él, sino en la posibilidad de dar muerte al otro. Estas reflexiones no pretenden minimizar el problema universal de la muerte ni hacer pasar a segundo término el indudable mensaje de esperanza que aparece en la resurrección de Jesús. Sólo pretenden recalcar que existe ya el inmenso escándalo de la injusticia que da muerte en la historia, y que el modo de enfrentar ese escándalo es la forma cristiana de enfrentar también el escándalo de la propia muerte personal. Dicho en otras palabras, el coraje cristiano en la propia resurrección vive del coraje para superar el escándalo histórico de la injusticia; la necesaria esperanza, como condición de posibilidad de creer en la resurrección de Jesús como futuro bienaventurado de la propia persona, pasa por la práctica del amor histórico de dar ya vida a los que mueren en la historia.

También para la esperanza en la propia resurrección vale la universal fórmula evangélica de olvidarse de uno mismo para recobrarse cristianamente. Aquel para quien su propia muerte sea el escándalo fundamental y la esperanza de superviviencia su mayor problema, no tendrá una esperanza cristiana, ni nacida de la resurrección de Jesús; tendrá una esperanza centrada en sí y para sí mismo, lo cual es comprensible, pero no necesariamente la esperanza cristiana. Aquello que descentra nuestra propia esperanza para hacerla en verdad esperanza cristiana es tomar como absolutamente escandalosa la muerte actual de los crucificados, con la que no se puede pactar, ni de la que se debe hacer algo en último término secundario para la propia persona en virtud de la esperanza de la propia resurrección. Ese escándalo histórico es la mediación cristiana para el escándalo de la propia muerte; y la lucha decidida, perseverante, verdaderamente 'contra esperanza', en favor de la vida de los hombres, es la mediación cristiana para que se mantenga la esperanza en la propia resurrección.

3. Esperanza para los crucificados

La actual teología de la resurrección ha superado acertadamente la concepción dolorista del cristianismo. Ha recalcado, en distinción y a veces en oposición a otros símbolos de esperanza —como los provenientes de la filosofía griega—, que «su» símbolo de esperanza se acredita mejor que otros, porque recoge los aspectos corpóreos, sociales y aun cósmicos de la resurrección. Con ello ha recobrado aspectos fundamentales del NT y ha pretendido ponerse a tono con las exigencias de las antropologías actuales. Ha pretendido con razón hacer creíble el símbolo cristiano de la resurrección. Pero en nuestra opinión se ha precipitado demasiado al universalizar ese símbolo, sus destinatarios y el lugar hermenéutico de comprensión. Contra esa precipitada universalización queremos hacer una corrección.

Si se toma en serio lo dicho hasta ahora, se deduce, no por una lectura fundamentalista de los textos, sino por una profunda honradez hacia ellos, que la resurrección de Jesús es esperanza *en primer lugar* para los crucificados. Dios resucitó a un crucificado, y desde entonces

hay esperanza para los crucificados de la historia. Estos pueden ver en Jesús resucitado realmente al primogénito de entre los muertos, porque en verdad y no sólo intencionalmente lo reconocen como el hermano mayor. Por ello podrán tener el coraje de esperar su propia resurrección y podrán tener ánimo ya en la historia, lo cual supone un 'milagro' análogo a lo acaecido en la resurrección de Jesús.

La correlación entre resurrección y crucificados, análoga a la correlación entre reino de Dios y pobres, que predicó Jesús, no significa desuniversalizar la esperanza de todos los hombres, sino encontrar el lugar correcto de su universalización. Ese lugar, el mundo de los crucificados, no es un lugar excepcional o esotérico. No hay que olvidar que la cruz de Jesús, antes de ser *la* cruz —lenguaje al que nos hemos acostumbrado— es *una* cruz entre muchas otras antes y después de Jesús. No hay que olvidar que son hoy millones en el mundo los que no simplemente mueren, sino que de diversas formas mueren, como Jesús, «a mano de los paganos», a mano de los modernos idólatras de la seguridad nacional o de la absolutización de la riqueza. Muchos hombres mueren realmente crucificados, asesinados, torturados, desaparecidos, por causa de la justicia. Otros muchos millones mueren la lenta crucifixión que les produce la injusticia estructural. Existen hoy pueblos enteros convertidos en piltrafas y desechos humanos por las apetencias de otros hombres, pueblos sin rostro ni figura, como el crucificado. Esto, desgraciadamente, no es pura metáfora, sino realidad cotidiana. Desde un punto de vista cuantitativo, lo que en verdad acredita hoy la resurrección de Jesús es que puede dar esperanza a inmensas mayorías de la humanidad.

Desde un punto de vista cualitativo, la resurrección de Jesús se convierte en símbolo universal de esperanza en la medida en que todos los hombres participen de alguna forma en la crucifixión; dicho de otra forma, en la medida en que la muerte de todo hombre tenga la calidad de la crucifixión. Esta es la muerte cristiana por antonomasia y desde este tipo de muerte se puede tener la esperanza cristiana de resurección. Hay que participar, pues, de la crucifixión, aunque sea analógicamente, para que exista una esperanza cristiana.

No es este el momento para analizar sistemática o fenomenológicamente la analogía de la crucifixión. Digamos solamente que cuando la muerte propia no es sólo producto de las limitaciones biológicas ni del desgaste que produce mantener la propia vida, sino cuando es producto de entrega por amor a los otros y a lo que en los otros hay de desvalido, pobre, indefenso, producto de la injusticia, entonces existe una analogía entre esa vida y esa muerte y la vida y la muerte de Jesús. Entonces —y sólo entonces, desde un punto de vista cristiano— se participa también en la esperanza de la resurrección. La comunidad en la vida y destino de Jesús es lo que da esperanza de que se realice también en nosotros lo que se realizó en Jesús.

Fuera de esa comunidad con el crucificado, aunque sea analógicamente y de diversas formas, la resurrección sólo dice la posibilidad de supervivencia. Pero esa misma supervivencia —como afirma la más clásica doctrina de la Iglesia— es ambigua: puede ser salvación o condenación. Para que haya esperanza de propia supervivencia y de que esa supervivencia sea salvífica, hay que participar en la crucifixión. Desde ahí se puede universalizar la esperanza de la resurrección y hacer de ésta una buena noticia para todos. Pero, para que esta universalización sea cristiana, hay que partir, como en tantas ocasiones, de la escandalosa paradoja cristiana: la buena noticia es para los pobres, la resurrección es para los crucificados.

4. La credibilidad del poder de Dios a través de la cruz

Los crucificados de la historia esperan la salvación. Para ello saben que es necesario el poder; pero desconfían, por otra parte, de lo que sea puro poder, pues éste siempre se les muestra desfavorable en la historia. Lo que desean es un poder que sea realmente creíble. Las simples promesas no desencadenan necesariamente, por maravillosas que sean, la esperanza; esto sólo lo consiguen las que se pronuncian con credibilidad. Por ello, tan importante es confesar la omnipotencia de Dios, que es capaz de «dar vida a los muertos y llamar a la existencia a lo que no existe» (Rom 4, 17), como asegurarse del amor

de Dios, es decir, de que ese poder sea creíble. Para ello hay que volver de nuevo al crucificado y reconocer en él la presencia de Dios, como dice Pablo, y la expresión del amor de Dios, que entrega a su Hijo por amor. Sin estas consideraciones, por muy amenazadas que estén de antropomorfismo, o por insondable que sea el misterio que expresan, el poder de Dios en la resurrceción no es sin más una buena noticia.

En la cruz de Jesús ha aparecido en un primer momento la impotencia de Dios. Esa impotencia, por sí misma, no causa esperanza, pero hace creíble el poder de Dios que se mostrará en la resurrección. La razón está en que la impotencia de Dios es expresión de su absoluta cercanía a los pobres y de que comparte hasta el final su destino. Si Dios estuvo en la cruz de Jesús, si compartió de ese modo los horrores de la historia, entonces su acción en la resurrección es creíble, al menos para los crucificados. El silencio de Dios en la cruz, que tanto escándalo causa a la razón natural y a la razón moderna, no lo es para los crucificados, pues a éstos lo que realmente les interesa saber es si Dios estuvo también en la cruz de Jesús. Si así es, se ha consumado la cercanía de Dios a los hombres, iniciada en la encarnación, anunciada y presentizada por Jesús durante su vida terrena. Lo que la cruz dice en lenguaje humano es que nada en la historia ha puesto límites a la cercanía de Dios a los hombres. Sin esa cercanía, el poder de Dios en la resurrección permanecería como pura alteridad, por ello ambiguo y, para los crucificados, históricamente amenazante. Pero con esa cercanía pueden realmente creer que el poder de Dios es buena noticia, porque es amor. La cruz de Jesús sigue siendo en lenguaje humano la expresión más acabada del inmenso amor de Dios a los crucificados. La cruz de Jesús dice, de un modo creíble, que Dios ama a los hombres, que Dios pronuncia una palabra de amor y salvación y que El mismo se dice y se da como amor y como salvación; dice —permítasenos la expresión— que Dios ha pasado la prueba del amor, para que después podamos creer también en su poder.

Cuando se ha captado la presencia amorosa de Dios en la cruz de Jesús, entonces su presencia en la resurrección deja de ser puro poder sin amor, alteridad sin cercanía, el *deus ex machina* sin historia. La acción resucitadora de Dios y la esperanza en la propia resurrección siguen siendo, por supuesto, objetos de fe y de esperanza. La presencia de Dios en el crucificado no hace más evidentes ni más demostrables esas realidades. Los crucificados son quienes más dificultad debieran tener en esa fe y esa esperanza. Pero cuando oyen que Dios estaba en la cruz de Jesús, han comprendido algo sumamente importante: que el poder de Dios no es opresor, sino salvador; que no es pura alteridad con respecto a ellos, sino amorosa cercanía. De esa forma la resurrección de Jesús se puede convertir en «su» símbolo de esperanza.

Una resurrección hecha creíble por la cercanía de Dios en la cruz confirma también para los crucificados su más profunda intuición en el presente, aunque esta intuición esté siempre amenazada por la resignación, el escepticismo o el cinismo. En el fondo, más real es el bien que el mal, aunque éste nos inunde por todas partes; más real es la gracia que el pecado, aunque éste siga dando muerte; más verdad hay en la tozudez de la esperanza, en intentar siempre lo nuevo, en buscar siempre las liberaciones históricas, en no pactar con lo limitado y pecaminoso de la historia, aunque ambas cosas estén omnipresentes, que en la aparente sabiduría de la resignación.

La tozudez de la esperanza es lo que la resurrección dice en último término a los crucificados; y lo dice porque es manifestación no sólo del poder, sino del amor de Dios. El puro poder no genera necesariamente esperanza, sino un optimismo calculado. El amor, sin embargo, transforma las expectativas en esperanza. El Dios crucificado es lo que hace creíble al Dios que da vida a los muertos, porque lo muestra como un Dios de amor y, por ello, como esperanza para los crucificados.

5. El señorío de Jesús en el presente: el hombre nuevo y la tierra nueva

La resurrección de Jesús apunta al futuro absoluto, pero apunta también al presente histórico. Jesús es ya ahora Señor y los creyentes son ya ahora los hombres nuevos. La resurrección de Jesús no le separa de la his-

toria, sino que le introduce en ella de una nueva forma, y los creyentes en el resucitado deben vivir ya como resucitados en las condiciones de la historia. Más aún, existe una correlación entre ambas novedades: el señorío actual de Jesús se muestra en que existan los hombres nuevos, y éstos son los que hacen realidad *in actu* el que Jesús sea ya ahora Señor.

Esta gran y consoladora verdad remite, sin embargo, de nuevo al crucificado. Sin el activo y eficaz recuerdo del crucificado el ideal del hombre nuevo toma un rumbo peligroso y anticristiano, pretendiendo una identificación en directo con el resucitado. De ahí se deducen funestas consecuencias de dos tipos. O se equipara al hombre nuevo con el hombre que se ha salido de la historia y lo abandona a su suerte, de lo que dan prueba todo tipo de movimientos entusiásticos, pentecostales, etcétera —sean cuales fueren sus intenciones—, o, lo que es peor, se equipara al hombre nuevo con el hombre que mira la historia de arriba abajo, pretendiendo imitar así el gesto del resucitado, tratando de someterla en nombre del poder del resucitado, de lo que dan prueba muchas actitudes autoritarias y dogmáticas de la Iglesia con respecto a los hombres.

Esta perversión en la comprensión y práctica del hombre nuevo tiene su origen en lo que podemos llamar la comprensión 'docética' de la resurrección de Jesús. Esta comprensión no niega la carne de Jesús, como el docetismo clásico; pero hace de la vida y, sobre todo, de la cruz de Jesús algo provisional, que desaparece efectivamente cuando acaece la resurrección. De esta forma se presenta un resucitado sin cruz, un final sin proceso, una transcendencia sin historia, un señorío sin servicio.

No podemos detenernos ahora a detallar en concreto las perniciosas consecuencias históricas del peligro que aquí formulamos abstractamente. Queremos solamente recordar al crucificado para superar el peligro de cualquier tipo de identificación directa con el resucitado y, positivamente, para mostrar cómo los hombres nuevos pueden vivir ya como resucitados en la historia.

El camino hacia el hombre nuevo no es otro que el camino de Jesús hacia su resurrección. De éste se dice que fue constituido Señor por su abajamiento, con lo cual se dicen dos cosas. La primera es que Jesús pasó

por un proceso de llegar a ser Señor; y la segunda es que ese proceso fue un proceso de fidelidad a la historia concreta que produjo ese abajamiento. Tampoco para el hombre nuevo hay otro camino. Sería un grave error pensar que sólo para Jesús fueron necesarias la encarnación y la fidelidad a la historia, como si se nos ahorrase a nosotros lo que no se le ahorró a él. Por decirlo gráficamente, sería un grave error pretender apuntarse a la resurrección de Jesús en su último estadio, sin recorrer las mismas etapas históricas que recorrió Jesús. La vida del hombre nuevo sigue siendo esencialmente un proceso.

El contenido de ese proceso, que es descrito como proceso de abajamiento, es de sobra conocido. Se trata de la encarnación en el mundo de los pobres, de anunciarles a ellos la buena noticia, de salir en su defensa, de denunciar y desenmascarar a los poderosos, de asumir el destino de los pobres y la última consecuencia de esa solidaridad, la cruz. En esto consiste el vivir ya como resucitados.

En frase de Pablo, consiste en «hacerse hijos en el Hijo»; en frase más histórica, en *el seguimiento de Jesús*. Vivir *ya* como hombres resucitados es recorrer el camino de Jesús, no la identificación directa con el resucitado; es recorrer en fidelidad a la historia el camino que lleva a la cruz.

El actual señorío de los creyentes no es otra cosa que el servicio a la historia en que se deben encarnar, y de esa forma, además, hacen verdad real que Cristo es ya ahora Señor de la historia. Ese señorío no se ejercita simplemente porque los creyentes le reconozcan como Señor, sino al ser ellos servidores *in actu*. Al hablar del reino de Cristo en el presente, nada habría más alejado de la verdad que pensar que Cristo quiere ahora ser servido, tener a todo el mundo como vasallo. La verdad es muy otra. El reino de Cristo se hace real en la medida en que hay servidores como él lo fue.

Sin duda es ésta la gran paradoja cristiana, abundantemente repetida, pero difícilmente asimilada: ser señor es servir. La resurrección de Jesús no ha eliminado esa paradoja, sino que la ha sancionado definitivamente. Por ello el señorío de Cristo se muestra en el carácter servicial de la vida de los creyentes y en la eficacia de ese servicio hacia el mundo.

Lo primero quiere decir que el hombre nuevo no es otro que el hombre servidor, el que cree en verdad que más feliz es el que da que el que recibe, que es más grande el que más se abaja para servir. Lo segundo quiere decir que ese servicio es para la salvación del mundo.

En el NT se afirma que Jesús ejerce ya un señorío 'cósmico'. Este lenguaje produce vértigo, pero puede ser fácilmente comprensible si se historiza desde otro tipo de lenguaje neotestamentario, como el de «tierra nueva y cielo nuevo», o, sobre todo, desde el lenguaje del mismo Jesús: «el reino de Dios». El creyente es señor de la historia en el trabajo por la instalación de ese reino, en la lucha por la justicia y por la liberación integral, en la transformación de estructuras injustas en otras más humanas. Usando el lenguaje de la resurrección, podríamos decir que el señorío se ejerce repitiendo en la historia el gesto de Dios que resucita a Jesús: dar vida a los crucificados de la historia; dar vida a quienes están amenazados en su vida. Esta transformación del mundo y de la historia según la voluntad de Dios es la forma que toma el señorío de Jesús —que se hace así, además, verificable—; y quien a ella se dedica, vive como resucitado en la historia.

Seguimiento de Jesús, servicio, trabajo por el reino, son realidades exigidas por el Jesús histórico. Quizá se pregunte alguien por qué llamarlas formas de vivir ya como resucitados o qué añade la resurrección de Jesús a esas exigencias.

En cuanto al contenido, nada nuevo añaden. Cómo tengamos que vivir en la historia lo sabemos a partir del Jesús histórico. Lo que dice la resurrección es que esa vida es la verdadera vida, y que es la 'nueva' vida, no porque con ella se supere la historia, sino porque con ella se supera el pecado de la historia. Sin embargo, la resurrección de Jesús añade la permanente presencia de Jesús entre nosotros y con ello posibilita dos modalidades —no dos contenidos nuevos— de cómo vivir históricamente su seguimiento.

En el NT se recalca que el hombre nuevo es el hombre libre, y esto se justifica desde la resurrección, porque «el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3, 17). Esta libertad, evidentemente, nada tiene que ver con libertinaje, ni con salirse de la historia. Tampoco creemos que se deba apelar a esa libertad en un primer momento para propio beneficio dentro de la Iglesia, como ocurre en cierta teología de corte liberal e ilustrado, aunque esto sea legítimo por otros capítulos. Pero no está ahí la libertad fundamental que produce la presencia del resucitado. Esta consiste más bien en no estar esclavizado a la historia, al miedo; en no estar paralizado por los riesgos y la prudencia mundana. Positivamente consiste en la máxima libertad del amor para servir, sin que nada ponga límites al servicio. Consiste, en el fondo, en la actitud del mismo Jesús que da su vida libremente, sin que nadie se la quite.

Una vida radicalmente libre para servir trae consigo su propio gozo, aun en medio de los horrores de la historia. En ese gozo se hace notar la presencia del resucitado. En medio de la historia se escuchan sus palabras: «no temáis», «yo estaré siempre con vosotros». Pablo repite exultantemente que «nada nos separará del amor de Cristo». A pesar de todo y en contra de todo, el seguimiento del crucificado produce su propio gozo.

Esa libertad y ese gozo son la expresión de que vivimos ya como hombres nuevos, resucitados en la historia. Son la expresión histórica entre nosotros de lo que hay de triunfo en la resurrección de Jesús. Hacen que el seguimiento de Jesús no sea el cumplimiento de una pura exigencia ética que se mantiene por sí misma, sino que ese seguimiento lleve en sí mismo la marca de la verdad y del sentido. Pero, recordémoslo una vez más, ni la libertad ni el gozo, ni cualquier otra expresión que se remita a la resurrección de Jesús, son cristianamente posibles al margen o en contra del seguimiento de Jesús crucificado. No hay otro camino para el hombre nuevo, para el hombre que quiere participar ya en el señorío de Jesús; pero en ese camino se vive realmente como resucitado y como señor de la historia.

6. Una palabra final a la Iglesia

Con frecuencia es difícil para la Iglesia anunciar la resurrección de Jesús. La raíz de la dificultad creemos que estriba en querer anunciarla en directo, olvidando al

crucificado. Cuando esto ocurre, el anuncio de la resurrección se vuelve rutinario o símbolo de esperanza universal, que puede desencadenar emociones en la celebración litúrgica, pero poca efectividad para la vida histórica. Puede ocurrir también que la Iglesia escuche de sus oyentes lo que los atenienses dijeron a Pablo: «no nos interesa». Y en el fondo no habría por qué sorprenderse. El anuncio de la resurrección de Jesús es revelación de Dios que culmina una historia de revelación. Quien se quiera apuntar sólo al final de esa historia, no entenderá ese final.

Pero quien haya recorrido ese camino desde el principio, quien haya hecho suyo el camino de Jesús, la locura y el escándalo de la cruz, quizá pueda oír desde fuera —cuando se le anuncia la resurrección de Jesús— la palabra que lleva dentro: que la vida de Jesús fue la verdadera vida y por ello Jesús permanece para siempre; que la vida es más fuerte que la muerte; que la justicia es más fuerte que la injusticia; que la esperanza es más real que la resignación. La fidelidad a la historia según el seguimiento de Jesús le hará esperar un final bienaventurado, para él y para otros, sin saber exactamente ni cómo ni cuándo, pero con la convicción creciente e inconmovible de que esa historia de horrores es atraída hacia sí por Dios.

Por ello creemos que la primera pregunta que se dirige a la Iglesia, precisamente cuando quiere anunciar la resurrección de Jesús, es si está en verdad junto a la cruz y junto a las innumerables cruces actuales de la historia. No hay otro lugar para poder hablar cristianamente de la resurrección de Jesús. Cuando eso no ocurre, sobreviene la sensación de impotencia para hablar de la resurrección; los impasses teóricos y prácticos para decir a los hombres algo tan sencillo como es el que pueden vivir ya como resucitados y cómo hacerlo; aparece el lenguaje precipitado del «misterio» y de la «fe»; precipitado no porque la resurrección no tenga que ser expresada en ese lenguaje, sino porque no hay suficiente historia que dé lucidez a ese lenguaje.

Cuando la Iglesia, sin embargo, está junto al crucificado y los crucificados, sabe cómo hablar del resucitado, cómo suscitar una esperanza y cómo hacer que los cristianos vivan ya como resucitados en la historia. Quizá las palabras que se usen sean las mismas que se usan en otros lugares; pero tienen un significado distinto; los cristianos las entienden y esas palabras desencadenan vida cristiana. Baste citar como ejemplo la predicación de Mons. Romero sobre Jesús resucitado.

La razón para ello no es otra sino que en los crucificados de la historia se hace hoy presente Jesús, como lo recuerda Mt 25. En ellos se ha vuelto a aparecer Jesús, mostrando ciertamente más sus heridas que su gloria, pero estando realmente en ellos.

Todo lo dicho podrá parecer locura o el *summum* de una refinada dialéctica. También el autor es consciente de que la situación de El Salvador y de Centroamérica reproduce mucho más el viernes santo que el domingo de pascua, y por ello se tiende a hacer de la 'necesidad' de ese viernes santo la 'virtud' del domingo de resurrección. A pesar de todo, sin embargo, terminamos como comenzamos. La resurrección del crucificado es *verdad*. Será locura, como lo fue para los corintios. Pero fuera de esa locura, por ser verdad, o fuera de esa verdad, aunque sea locura, la resurrección de Jesús no pasaría de ser uno de tantos símbolos de esperanza en la supervivencia que los hombres han diseñado en sus religiones o filosofías, pero no sería el símbolo cristiano de esperanza.

Esa *verdad* se sigue repitiendo históricamente. El énfasis en el crucificado no está al servicio de una construcción dialéctica conceptual, sino que proviene de constatar la realidad histórica de los crucificados. Cuando se le preguntó a un agente de pastoral de una comunidad de base de El Salvador, muy castigada por la represión, qué hacían como Iglesia, respondió sencillamente: Mantener la esperanza de los que sufren. Y para ello, añadió, leemos los profetas y la pasión de Jesús. Así esperamos la resurrección.

Nadie como los crucificados esperan la resurrección, pero mantienen esa esperanza recordando la vida y muerte de Jesús, tratando de reproducirlas activamente o sufriendo pasivamente la suerte que les asemeja a Jesús como el siervo de Yahvé desfigurado. Paradójicamente, eso genera esperanza.

Desde los crucificados de la historia, sin pactar con sus cruces, es desde donde hay que anunciar la resurrección de Jesús. En ellos está hoy presente Jesús; en el

servicio a ellos se hace hoy presente el señorío de Jesús; en la tozudez de no pactar con sus cruces y buscar siempre la liberación de esas cruces se hace presente *in actu* y a la manera histórica la esperanza inconmovible. Desde ahí se puede entender un poco más de qué se trata al hablar de la resurrección de Jesús, y desde ahí se puede corresponder en la historia a la realidad del resucitado.

8

La fe en el Hijo de Dios desde un pueblo crucificado*

Queremos presentar en este trabajo la realidad y significado de la fe en Cristo como el Hijo de Dios, pero —tal como se nos ha pedido— *desde la opresión.* No tratamos, pues, en directo de esclarecer formulaciones dogmáticas cristológicas ni de elaborar la problemática de la teología fundamental acerca de la filiación de Cristo. Sin negar la importancia de ambas cosas, nos concentramos en la relación entre fe en el Hijo de Dios y opresión; relación que puede también, indirecta pero eficazmente, iluminar ambas tareas.

Añadamos, sin embargo, que la opresión no es sólo uno entre otros posibles lugares hermenéuticos para presentar la fe en el Hijo de Dios, sino aquel lugar que *de hecho* es el más apto en situaciones del Tercer Mundo, y *de derecho* el que aparece a lo largo de la Escritura para comprender el mensaje de salvación. Toda teología cristiana que sea fiel a su origen bíblico, y sea por ello histórica, tiene que tomar absolutamente en serio los signos de los tiempos para su reflexión; y aun cuando éstos sean múltiples, uno de ellos recorre toda la historia. «Ese signo es siempre el pueblo históricamente crucificado, que junta a su permanencia la siempre distinta forma de crucifixión. Ese pueblo crucificado es la continuación histórica del siervo de Yahvé, al que el pecado

* Aparecido en *Concilium* 173, marzo 1982; número monográfico dedicado al tema «Jesús, ¿Hijo de Dios?».

del mundo sigue despojándole de todo, le siguen arrebatando hasta la vida, sobre todo la vida».[1]

1. El siervo de Yahvé y el pueblo crucificado

Sería un error histórico y teológico comprender la opresión sólo *doloristamente*, como exaltación del dolor y apoteosis del sufrimiento; o *ascéticamente*, como el lugar propicio para la práctica de virtudes. Si la opresión se ha convertido en signo de los tiempos es porque, incluso para ser reconocida como tal y para poder ser vivida cristianamente, ha sido acompañada de la esperanza y la práctica de la liberación, centrales en la fe cristiana.[2]

Pero sería también error funesto para la fe y burla y sarcasmo para los oprimidos concentrarse en la liberación sin ahondar en los abismos de la opresión, que, lejos de desaparecer, se agudiza hasta límites de horror en países como, por ejemplo, El Salvador y Guatemala. Sería reproducir al nivel histórico la perenne tentación de la fe y teología cristianas de apresurarse a ensalzar al Resucitado sin ahondar en los horrores de la cruz.

Desde la opresión se cree en el Hijo de Dios, en primer lugar, por la *semejanza* que existe entre un pueblo crucificado y el Hijo de Dios a la manera de siervo. La fe en el *huios Theou* se ve mediada ante todo por la semejanza con el *pais Theou* de que habla el NT (cf. Mt 12, 13; Hech 3, 13.26; 4, 27.30) y que es la traducción del *ebed Yahvé* tal como nos lo presenta Isaías en los cantos del siervo.

Teológicamente, no se puede hacer de esa semejanza pura identidad, e incluso hay que analizar en qué consiste específicamente la semejanza. Exegéticamente, es conocida la dificultad de si el siervo de Yahvé se refiere a un

---

[1] I. ELLACURÍA, «Discernir 'el signo' de los tiempos», en *Diakonía* 17 (abril 1981), p. 58.

[2] Medellín tuvo sumo cuidado de unificar la «injusticia que clama al cielo» (*Justicia*, n.º 1) con el «anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva» (*Introducción*, n.º 4). Ambas cosas, tomadas en su conjunto, constituyen los signos de los tiempos.

individuo, un grupo —el resto de Israel— o toda la colectividad del pueblo. Pero, sean cuales fueren las ulteriores precisiones, no se puede ignorar lo que hay de semejanza, tal como lo afirmó pastoralmente monseñor Romero: «En Cristo encontramos el modelo del liberador, hombre que se identifica con el pueblo, hasta llegar los intérpretes de la Biblia a no saber si el siervo de Yahvé que proclama Isaías es el pueblo sufriendo o es Cristo que viene a redimirnos».[3] Cuál sea la realidad de ese *pais Theou*, que por serlo es el Hijo de Dios y no cualquier hijo de cualquier dios, se desprende de la presentación que de él se hace en Isaías. Recordemos brevemente sus rasgos fundamentales.

a) La misión del siervo es salvífica; salvación que es expresada en la línea liberadora del AT, pues «lealmente hará justicia; no desmayará hasta implantar en la tierra el derecho» (42, 3s). Es presentada además de forma parcial y polémica, pues se dirige a los oprimidos y se realiza en «abrir los ojos a los ciegos, sacar del calabozo al preso y de la cárcel a los que viven en tinieblas» 42, 7).

b) El siervo es elegido; pero esa elección no es sólo manifestación de la soberana libertad de Dios, que pudiera ser arbitraria, sino de una escandalosa voluntad de Dios, pues es elegido para salvar aquel que es «el despreciado, el aborrecido de las naciones, el esclavo de los tiranos» (49, 7); es elegido aquello que es nada ante el mundo y, más aún, aquello que es anonadado por los poderes del mundo. Y a la inversa, en ese Dios escandaloso, porque elige escandalosamente, confía el siervo: «Mi derecho lo defendía el Señor, mi salario lo tenía mi Dios» (49, 4).

c) El siervo aparece al final como destrozado históricamente por los hombres, sin rostro humano (52, 14s; 53, 2s), abandonado, sin que nadie salga a su defensa ni le haga justicia (53, 8). Es presentado, incluso, siguiendo la suerte de los pecadores, contado entre ellos (53, 12), enterrado entre los malhechores y malvados (53, 9),

---

[3] Homilía del 21 de octubre de 1979, en J. SOBRINO - I. MARTÍN BARO - R. CARDENAL, *La voz de los sin voz*, San Salvador 1980, p. 366.

considerado como leproso, humillado, herido por Dios (53, 4).

d) La causa de ese destino son los pecados de los hombres. El siervo muere por esos pecados, y esos pecados le llevan a la muerte. Se afirma la correlación histórica, elevada a drama universal, entre pecado y dar muerte (53, 5.8.12).

e) La gran paradoja y escándalo es que en la muerte que sobreviene por cargar con los pecados hay salvación (53, 5.11). Y se induce, a la inversa, que la salvación sólo se realiza cargando con el pecado.

f) Ese siervo, por serlo, ha triunfado (53, 10-12). Su condición de siervo no sólo produce salvación para otros, sino ensalzamiento para sí mismo. En el NT se dirá que el *pais Theou* es el *Kyrios* (Flp 2, 8-11), que es el Hijo de Dios, constituido como Hijo precisamente por la obediencia, pero sin olvidar que «esta obediencia se traduce, concretamente para el siervo, en la asunción de los pecados de los hombres».[4]

Estos rasgos del siervo de Yahvé, del Hijo de Dios crucificado, se han recobrado en América Latina no por pura investigación exegética, ni por puro interés apologético al servicio de una teoría soteriológica que afirmase que —a fin de cuentas— de la muerte procede la vida. Esto sería burla para los realmente oprimidos y teodicea dialéctica *a priori*, pero no necesariamente cristiana. Si se han recobrado *esos* rasgos del Hijo de Dios es por connaturalidad, por afinidad y semejanza.

No es fácil determinar con exactitud en qué sentido un pueblo crucificado es hoy la continuación del siervo de Yahvé, cuestión que ha esclarecido en profundidad Ignacio Ellacuría.[5] Pero no se puede dudar que muchos en América Latina reproducen uno o varios de esos rasgos, *simultánea o complementariamente*. Son pueblos, en primer lugar, sin rostro humano, como recuerda Puebla, a quienes se les priva de toda justicia, violando sus dere-

[4] C. Duquoc, *Cristología*, Sígueme, Salamanca 1974, p. 143.

[5] «El pueblo crucificado», en VV.AA., *Cruz y resurrección*, México 1978, pp. 49-82. «Las bienaventuranzas como carta fundacional de la Iglesia de los pobres», en VV.AA., *Iglesia de los pobres y organizaciones populares*, San Salvador 1979, pp. 105-118; «El verdadero pueblo de Dios», en *ECA*, junio 1981, pp. 529-554.

chos fundamentales y conculcando sobre todo el derecho a la vida con desapariciones, torturas, asesinatos y matanzas. Son pueblos, en segundo lugar, que, como el siervo, intentan implantar el derecho y la justicia, que luchan por la liberación, entendida ésta no sólo como liberación del grupo que lucha por ella, sino como liberación del pueblo de los pobres. Son pueblos, en tercer lugar, que no sólo expresan en su misma facticidad la opresión, sino que son activamente reprimidos y perseguidos cuando, como el siervo, intentan implantar el derecho y la justicia. Son pueblos, por último, que se saben elegidos para que la salvación pase por ellos e interpretan su propia opresión y represión como camino para la liberación. En su conjunto, muchos pueblos en América Latina son expresión y producto del pecado histórico de los hombres, cargan con ese pecado, luchan contra ese pecado, y el poder del pecado histórico se revierte contra ellos dándoles muerte.

Quién sea exactamente ese pueblo crucificado y con qué pureza reproduzca todos los rasgos del siervo es cosa que conviene analizar más en detalle. Pero no se puede dudar que ese pueblo, estructuralmente hablando, no se encuentra entre los poderosos ni en los países de abundancia; tampoco se encuentra sin más en la Iglesia, a no ser en aquella que por optar por los pobres ha sido perseguida y ha corrido la misma suerte que el pueblo crucificado. Ese pueblo son las mayorías pobres que mueren lentamente por la opresión de la injusticia estructural o mueren rápidamente por la represión de la violencia institucionalizada. Ese pueblo en su conjunto es el que históricamente «completa lo que falta a la pasión de Cristo» (Col 1, 24). Por ello pudo decir monseñor Romero con clarividencia pastoral en la celebración del *Corpus Christi*: «Resulta bien oportuno un homenaje al Cuerpo y la Sangre del Hijo del hombre, mientras hay tantos ultrajes al cuerpo y a la sangre entre nosotros. Yo quisiera reunir en este homenaje de nuestra fe a la presencia del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, derramada por nosotros, tanta sangre y el amontonamiento de cadáveres masacrados aquí en nuestra patria y en el mundo entero».[6]

[6] Homilía del 21 de junio de 1979, en *op. cit.*, p. 337.

Esta primera pero fundamental semejanza con el siervo posibilita algo fundamental para la fe en el Hijo de Dios. Un pueblo que sufre así, que así es disfigurado, torturado y asesinado, no necesita procesos de desmitologización ni hermenéutica sofisticada para encontrar en ese Hijo, en primer lugar, un hermano cercano. Mirando a Cristo crucificado se reconocen mejor a sí mismos, y mirándose a sí mismos conocen mejor a Cristo crucificado. Se hace entonces realidad espontáneamente lo que afirma la carta a los Hebreos: «Tanto el santificador como los santificados tienen todos el mismo origen. Por eso no se avergüenza de llamarles *hermanos*» (2, 11). Quizá parezca que al poder llamar «hermano» a Cristo no se ha avanzado mucho en la confesión de fe, pero es ventaja con respecto a otros —poderosos en bienes, en autoridad no servicial, en ciencia prepotente— que sólo con vergüenza pueden llamar «hermano» a Cristo.

2. El seguimiento de Jesús y el hacerse «hijos»

De la primera semejanza con el siervo se avanza hacia la fe en Cristo en la medida en que un pueblo crucificado concibe y vive su condición, su causa y su destino como seguimiento de Jesús. Esa es la forma práxica, pero real, de creer en el Hijo de Dios desde la opresión. En qué medida se da realmente esa fe es cosa en último término no analizable, pues pertenece al misterio del hombre ante Dios. Pero al nombrar el seguimiento estamos mencionando la estructura fundamental del acto real de fe y un principio histórico de verificación de esa fe.

El primer elemento del seguimiento es la encarnación. Esto es obvio a partir del hacerse carne de Cristo. Pero no se trata de asumir cualquier carne, sino lo que hay de débil y pequeño en la carne de la historia; se trata de una encarnación conscientemente parcial. Encarnarse así es colocarse en el lugar correcto que, por su propia realidad, permite ir optando cristianamente ante las alternativas que se presentan a todo hombre al realizar su propia existencia: riqueza o pobreza, vanagloria o humillación, poder o servicio.

Un pueblo crucificado está ya materialmente en esa encarnación y sólo necesita asumirla conscientemente

con fe —sea cual fuere el grado de conciencia refleja en el nivel psicológico—. Quienes no pertenecen sociológicamente a ese pueblo crucificado deben realizarla como abajamiento consciente, integrándose en él de diversas formas, acercándose a ese pueblo, asumiendo su causa y su destino. Ese tipo de encarnación parcial es ya expresión de fe en Cristo.

El segundo elemento del seguimiento es la práctica de la liberación, entendida desde Jesús, como anuncio del reino de Dios a los pobres y como servicio para que ese anuncio se haga realidad. Por su propia condición histórica, un pueblo crucificado realiza ya *in actu* varios rasgos del servicio de Jesús al reino. Su misma existencia concientizada se convierte en palabra de desenmascaramiento de los falsos dioses —políticos y económicos— en cuyo nombre se justifica ideológicamente la opresión. Pero además su práctica se convierte formalmente en seguimiento al mantener dos puntos esenciales.

El primero es mantener la esperanza, no sólo el anuncio, de la venida del reino. En presencia de la tardanza y rechazos históricos del reino, mantener esa fe es ya muestra de la esperanza indestructible en el Dios del reino; esperanza que se convierte en el motor de la práctica de liberación. El segundo es mantener el amor como motivación formal de la práctica de liberación. Que el amor necesite mediaciones históricas es algo que la teología latino-americana ha analizado abundantemente [7] y es exigido por la fe en el Espíritu de Dios que renueva la faz de la tierra. Lo que hay que recalcar ahora es que, en la misma lucha justa por pasar de su *infraexistencia* a su *existencia*, el pueblo crucificado mantenga la *proexistencia*; que en su lucha por su propia liberación se mantenga el elemento de la salvación del «otro». Ese «otro» es, en primer lugar, la totalidad del mundo de los oprimidos por cuya liberación debe trabajar el individuo o los diversos grupos liberadores; pero es, además, el opresor, cuya salvación se busca también en la práctica de la liberación. Aunque esa práctica genera serios y graves conflictos, su primer dinamismo le viene del amor a los otros, no del odio o la venganza.

---

7 Cfr. J. SOBRINO, «El seguimiento de Jesús como discernimiento», capítulo 5 de este libro.

El tercer elemento es el talante de Jesús, manifestado programáticamente en las bienaventuranzas. Estas apuntan, sobre todo en la versión de Lucas, a condiciones materiales de pobreza, hambre y aflicción. Pero apuntan también al espíritu con que deben ser vividas esas realidades materiales, que es el talante del seguidor de Jesús. Ese espíritu es utópico por la dificultad histórica de realizarlo plenamente y por la dificultad de simultanearlo con otras exigencias del seguimiento, como son la clara denuncia y desenmascaramiento, la conflictividad y antagonismos que generan y la eficacia que se debe buscar en la práctica liberadora. Pero es un espíritu que debe ser siempre buscado por ser el talante de Jesús y porque, además, proporciona su propia eficacia a la práctica de liberación histórica.[8]

Según esto, el seguidor de Jesús debe tener entrañas de misericordia en la misma lucha necesaria por la justicia; debe tener ojos limpios hacia la verdad de Dios, el cual no trivializa o relativiza por igual todos los proyectos históricos de los oprimidos, pero los juzga para que puedan dar más de sí; debe trabajar por la paz, hacer de lo pacífico ingrediente de la lucha por la justicia, aun cuando la lucha por la justicia, llevada a cabo justa y noblemente, entrañe siempre alguna forma de violencia, que puede llegar en casos límites a ser incluso legítima lucha armada.[9] Debe, sobre todo, estar dispuesto a la persecución, a mantenerse con fortaleza dentro de ella, hasta llegar a dar la vida, muestra del mayor amor y verificación de que el seguimiento es realmente proexistencia.

Un pueblo crucificado, por el mero hecho de serlo, ya se asemeja a Jesús y, por el mero hecho de serlo, ya es amado privilegiadamente por Dios. Pero si transforma

---

[8] Mons. Romero representa un ejemplo preclaro y actual de cómo unificar praxis de liberación eficaz y espíritu de las bienaventuranzas; cfr. J. SOBRINO, «La Iglesia en el actual proceso del país», en *ECA* 372/373 (1979), pp. 918-920; «Mons. Romero y la Iglesia salvadoreña, un año después», en *ECA* 389 (1981), pp. 148-150.

[9] Cfr. la tercera y cuarta cartas pastorales de Mons. Romero, en *La voz de los sin voz*, pp. 113-159; «Compromiso cristiano para una Nicaragua nueva», Carta Pastoral del Episcopado Nicaragüense de 17 de noviembre de 1979.

su condición externa en seguimiento de Jesús, entonces le conoce «desde dentro» y le capta no sólo ya como el hermano cercano, sino como el hermano mayor, como el primogénito. Se hace realidad histórica lo que dice Pablo: «Dios los eligió primero, destinándolos desde entonces a que reprodujeran los rasgos de su Hijo, de modo que éste fuera el mayor de una multitud de hermanos» (Rom 8, 29). En ese reproducir los rasgos de Jesús, en ese hacerse hijos en el Hijo, acaece la realidad del acto de fe en Cristo.

3. La fe en el Hijo de Dios

No hay duda para nosotros de que en América Latina se da en buena medida ese seguimiento de Jesús y, por ello, esa fe en Cristo. Quisiéramos terminar con una reflexión, necesariamente breve, sobre las implicaciones de lo dicho hasta ahora para poder formular la realidad de ese Cristo creído en la terminología de Hijo de Dios.

La misma realidad de un pueblo crucificado presenta, y a nuestro modo de ver de la forma más radical, la pregunta por la ultimidad de la realidad y por la realidad de lo divino. Sería, por tanto, malentender todo lo dicho como si en el fondo las reflexiones teológicas estuvieran al servicio de y se redujeran a justificar opciones políticas y socioeconómicas. Esto ciertamente ocurre, y además es importante que así sea para mostrar la eficacia histórica de la fe. Pero también es verdad la proposición inversa. La misma realidad histórica de un pueblo crucificado está clamando por Dios, aun antes de que esos gemidos se expliciten reflejamente. De plantearse en algún lugar, es ahí donde se plantea el «problema» de Dios. Ante la alternativa de la vida y la muerte, la liberación y la opresión, la salvación y la condenación, la gracia y el pecado, se presenta de forma histórica la pregunta trascendente por Dios.

Un pueblo crucificado que, a la vez, se mantenga en el seguimiento de Jesús, ha dado ya respuesta cristiana a ese problema, transformándolo en «misterio». Si no decae en su práctica de la liberación, si mantiene la esperanza, si cree que el reino de Dios se acerca y, por otra parte, si cree que hay que cargar con el pecado

del mundo y que ese cargar con el pecado es salvífico, está diciendo ya sin palabras algo sumamente importante acerca de Dios, y lo dice manteniendo la tensión típicamente cristiana dentro del mismo Dios, tal como en su tiempo lo formuló la teología paulina. Dios es salvación, resucitó a Jesús y «llama a la existencia a lo que no existe» (Rom 4, 18). Al mismo tiempo, la cruz es un portento de Dios, «la locura de Dios es más sabia que los hombres y la debilidad de Dios más potente que los hombres» (1 Cor 1, 25). Ese es el misterio de Dios y la palabra última sobre la realidad. Dios atrae hacia sí a la historia, sumergiéndose en los horrores de esa historia. Un pueblo crucificado que simultáneamente mantenga al Dios liberador del Exodo y al Dios de la cruz, está diciendo que cree en Dios y lo que entiende por ese Dios en quien cree.

Con ello se ha esclarecido el «Dios» del cual Jesús es «Hijo». Si se cree en Jesús como el Hijo es porque en él se ha manifestado la verdad y el amor del misterio de Dios de forma irrepetible; y se ha manifestado con credibilidad absoluta para un pueblo crucificado. Este no tiene problemas en aceptar la irrepetible relación de Jesús con Dios, hasta confesarle en verdad como el Hijo de Dios.

La formulación de «Hijo» —palabra humana y, por ello, nunca totalmente adecuada para describir a Jesús— refleja bien la obediencia, confianza y fidelidad al Padre que Jesús mostró en su vida terrena y reproduce bien la experiencia teologal de un pueblo crucificado: confianza en la liberación, obediencia al servicio de la liberación, fidelidad en ese servicio hasta las últimas consecuencias. Lo que está implicado en la metáfora de «Hijo» se acepta desde la realidad del ser «hermano» de Jesús.

Las formulaciones de la fe en Cristo son importantes, pero secundarias con respecto a lo que realmente se cree. En América Latina se le llama *el* Liberador. Los teólogos podrán y deberán desentrañar esas formulaciones para mostrar su equivalencia con las formulaciones del NT y del magisterio. Pero lo importante es la realización de esa fe. Como ha dicho recientemente K. Rahner, en el caso de que Jesús «opere de hecho sobre una persona concreta una impresión tan decisiva que le permita tener el valor de entregarse incondicionalmente en vida y muerte a ese Jesús y se decida en consecuencia a creer en el

Dios de Jesús»,[10] esa persona creerá real y plenamente en Jesús como el Hijo de Dios.

Esto ocurre realmente en muchos cristianos que se entregan a Jesús en vida y en muerte, creen en él y en aquel a quien él llamó Padre. Lo que hemos pretendido mostrar es que eso ocurre *desde* la opresión e, históricamente, *porque* se ha asumido cristianamente la opresión.

---

[10] *¿Qué debemos creer todavía?*, **Sal Terrae, Santander 1980,** p. 106.